

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)



TESIS DOCTORAL

El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C.)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Abdellah El Moussaoui Taïb

Directores

M^a Jesús Viguera Molins
Rafael Ramón Guerrero

Madrid, 2014

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III: HERMENÉUTICA Y
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA



TESIS DOCTORAL
EL SUFISMO ESOTÉRICO DE IBN SABIN
(S. VII H. / XIII d. C)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Abdellah El Moussaoui Taïb

DIRECTORES

Dr. Rafael Ramón Guerrero

Dra. M^a J. Viguera Molins

Madrid 2012

AGRADECIMIENTOS

Con estas palabras, quisiera expresar mi más profunda gratitud a todas aquellas personas que, directa o indirectamente, me han brindado con su ayuda y ánimo, cruciales para la realización de este trabajo.

Mi agradecimiento se dirige al profesor Dr. Rafael Ramón Guerrero, por su valiosa labor en la dirección de esta tesis, su generosa disponibilidad, críticas y sugerencias. Sin su sabiduría, paciencia y estímulo constantes no hubiera sido posible culminar este trabajo.

Manifiesto mi sincera gratitud a la profesora Dra. María Jesús Viguera Molins, que aceptó codirigir esta tesis amablemente, asesorar el presente trabajo dedicándome tiempo y atención para la elaboración del mismo.

Agradecido también a mis padres, que siempre han estado cuando los he necesitado en los buenos y en los malos momentos. El logro es también de ellos. Que descansen en paz.

Igualmente debo manifestar mi profunda gratitud a mis amigos Abdelhamid Amarouch y Aziz Amahjour por la ayuda y apoyo que me han prestado; a mi esposa por su ayuda prestada durante todo este tiempo; a los encargados de la Biblioteca María Félix de la Pareja por proporcionarme bastante documentación bibliográfica y por encargarse de gestionarme el préstamo interbibliotecario trayéndome los dos manuscritos de Ibn Sab'īn desde Egipto y Berlín. Agradezco a todos los amigos que me prestaron su ayuda tanto en España como en Marruecos.

Mi más sincero agradecimiento a todos.

ÍNDICE

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN.....	12
CAPÍTULO I: VIDA Y FORMACIÓN DE IBN SAB'ĪN	
1. 1. Nacimiento y formación de Ibn Sab'īn en el al-Ándalus.....	31
1. 2. Ibn Sab'īn en Murcia	36
1. 3 Estancia de Ibn Sab'īn en Ceuta.....	40
1. 4. En el camino a la Meca	41
1. 5. Ibn Sab'īn en Egipto	43
1. 6. Estancia de Ibn Sab'īn en la Meca	44
1. 7. Fallecimiento de Ibn Sab'īn	46
CAPÍTULO II: ESTUDIO DE LAS FUENTES BIOGRÁFICAS SOBRE EL MÍSTICO-FILÓSOFO IBN SAB'ĪN	
48	
2. 1. Introducción	48
2. 2. Las fuentes biográficas breves	48
2. 2. 1. Las biografías breves que reflejan una posición neutral.....	48
2. 2. 2. Las biografías breves que reflejan una posición adversaria.....	51
2. 2. 3. Las biografías breves que reflejan una posición partidaria	53
2. 3. Las fuentes biográficas intermedias.....	54
2. 3. 1. Las biografías intermedias que reflejan una posición Neutral	54
2. 3. 2. Las biografías intermedias que reflejan una posición adversaria	57
2. 3. 3. Las biografías intermedias que reflejan una posición partidaria.....	65
2. 4. Las fuentes biográficas grandes	67
2. 4. 1. En las biografías grandes neutras	67
2. 4. 2. Las biografías largas de posición adversaria	68

CAPÍTULO III: OBRAS DE IBN SAB'ĪN.....70

3. 1. Introducción.....	70
3. 2. Obras de mística filosófica	71
3. 2. 1. Budd al-'Ārif (el ídolo del gnóstico): manuscrito y descripción	71
3. 2. 2. Aẓwiba Yamaniyya 'an Masā'il Ṣiqilliya (Respuestas Yemeníes a las Cuestiones Sicilianas)	84
3. 2. 3. Obras y tratados epistolares de mística filosófica	88
3. 3. Obras de mística práctica	97
3. 4. Obras consagradas a la zayra'ya y a los secretos de las letras Alfabéticas	101
3. 5 obras apócrifas atribuidas a Ibn Sab'īn	102

CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE IBN SAB'ĪN ANTERIORES A 1950105

4. 1 Introducción.....	105
4. 2. Michele Benedetto Gaetano Amari.....	106
4. 3- August Ferdinand Mehren Michael Van.....	112
4. 4. Duncan Black Macdonald.....	114
4. 5- Martín Schreiner.....	116
4. 6. Louis Massignon.....	119
4. 7. Cándido Ángel González Palencia.....	130
4. 8. Henri Corbin.....	131
4. 9. Serefetin Yeltekeya.....	134
4. 10- Esteban Lator.....	135
4. 11. Henri Laoust.....	140

CAPÍTULO V: ESTUDIO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE IBN SAB'ĪN POSTERIORES A 1950.....145

5. 1. Darío Cabanelas Rodríguez.....	145
--------------------------------------	-----

5. 2. Abū al-Wafā' al-Gunaymī al-Taftazānī.....	147
5. 3. Miguel Cruz Hernández.....	151
5. 4. 'Abd al-Raḥmān Badawī.....	156
5. 5. Muḥammad Ibrāhīm Maḍkūr.....	166
5. 6. Dominique Urvoy.....	167
5. 7. Muḥammad Yāsir Šaraf.....	170
CAPÍTULO VI: EXPOSICIÓN DE LA LÓGICA SAB'ĪNĪ.....	173
6. 1. Introducción.....	173
6. 2. La definición (Al-Ḥadd)	174
6. 2. 1. La definición (Al-ḥadd) como una introducción a la lógica	175
6. 2. 2. Definiciones de la definición (ḥudūd al-ḥadd)	175
6. 2. 3. Las categorías de la definición.....	176
6. 3. Los Términos Preliminares (al-Maṭālib al-aṣliyya)	178
6. 4. La Isagogé (Isagūyī)	182
6. 4. 1. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el género (al-ḡins)	184
6. 4. 2. Discurso de Ibn Sab'īn sobre la especie (al-naw')	186
6. 4. 3. Discurso de Ibn Sab'īn sobre la diferencia (al-faṣl)	186
6. 4. 4. El discurso de Ibn Sab'īn sobre el propio (al-Jāṣṣa)	187
6. 4. 5. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el accidente (al-'arḍ)	188
6. 4. 6. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el individuo (al-šajs)	189
6. 5. Las Categorías.....	189
6. 5. 1. La sustancia (Al-ḡawhar)	191
6. 5. 2. La cantidad (Al-kamm)	192
6. 5. 3. La cualidad (al-kayf)	193
6. 5. 4. La relación (al-iḍāfa)	194
6. 5. 5. El espacio (al-ayn).....	195
6. 5. 6. El tiempo (Matā)	196
6. 5. 7. La posesión (Lahu)	197
6. 5. 8. La posición (al-nasba)	197

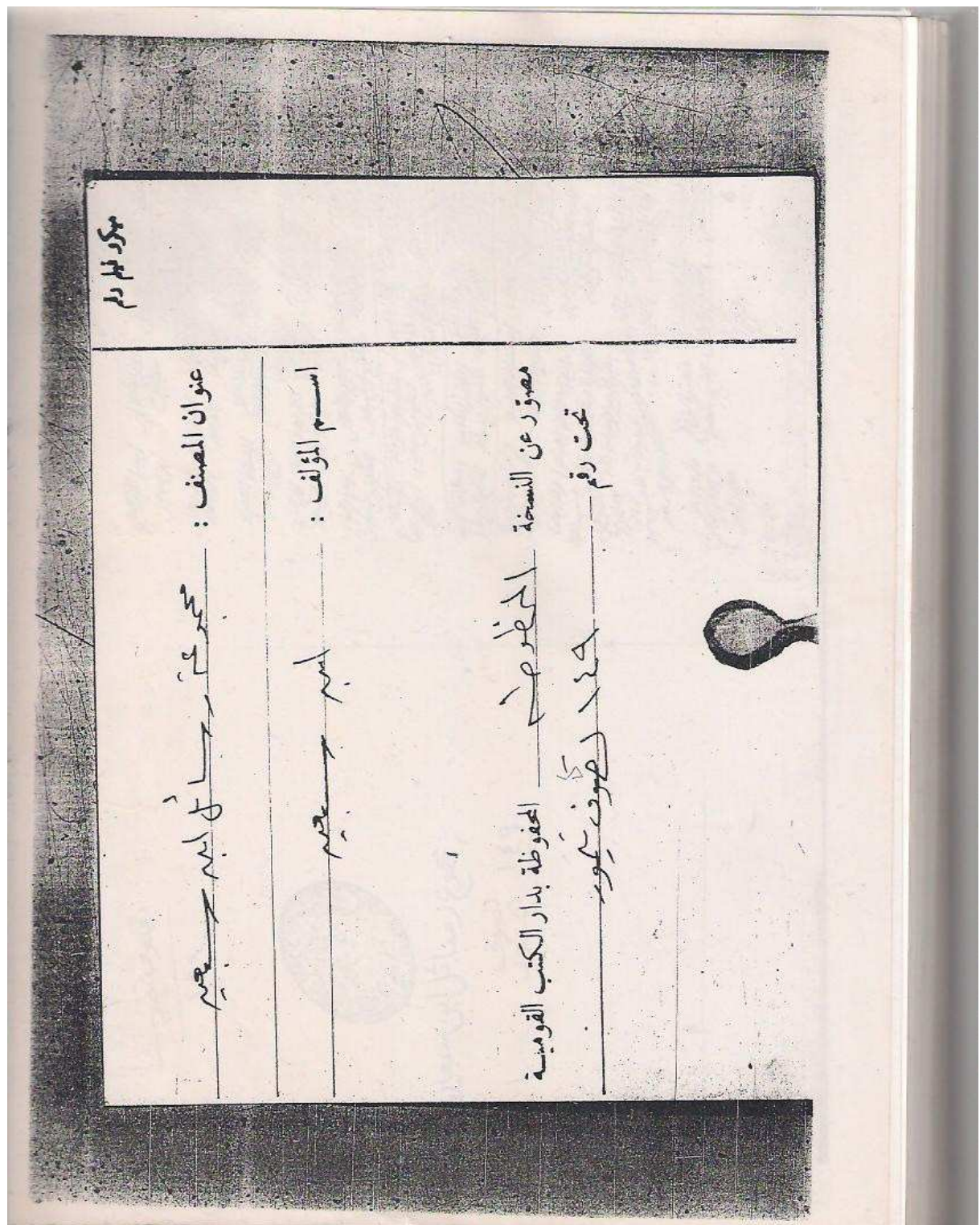
6. 5. 9. La acción (al-fi'l)	198
6. 5. 10. La pasión (yanafa'ilu)	199
6. 6. Los Suplementos de las Categorías (az-Zawā'id)	199
6. 6. 1. Los opuestos.....	200
6. 6. 2. El prioritario «Anḥā'u al-taqaddum»	201
6. 6. 3. El movimiento (al-Ḥaraka)	202
6. 6. 4. El objeto pertenece a otro objeto (al-Šay'u fī al-Šay')	202
6. 6. 5. Los simultáneos (Ma'an)	202
6. 6. 6. Los indispensables (al-mutalāzimān)	203
6. 7. Peri Hermeneias o De la Interpretación (fī -l-'ibāra)	203
6. 8. Analítica Primera.....	205
6. 9. Analítica Segunda	207
CAPÍTULO VII: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO SAB'ĪNÍ.....	211
7. 1. El problema de la filosofía en el pensamiento sab'īnī.....	211
7. 2. El problema del intelecto y del alma en el pensamiento sab'īnī.....	212
7. 2. 1. El problema del Intelecto	213
7. 2. 2. El problema del alma	215
7. 3. El intelecto visto por los cinco hombres.....	216
7. 3. 1. El alfaquí (al-faqīh)	216
7. 3. 2. El teólogo (al-aš'arī)	216
7. 3. 3. El filósofo (al-faylasūf)	217
7. 3. 4. El sufí (al-ṣufī)	221
7. 3. 5. El allegado a Dios (Al-muqarrab)	222
7. 4. El alma examinada por los cinco hombres	224
7. 4. 1. El alfaquí	224
7. 4. 2. Al-aš'arī (el teólogo)	225
7. 4. 3. Al-faylasūf (el filósofo)	226
7. 4. 4. El sufí (al-ṣūfī)	232
7. 4. 5. El allegado a Dios (al-Muqarrab)	233

7. 5. La presencia de al-Farābī, ibn Sīnā, ibn Rušd, ibn Bāḡa e ibn Ṭufayl en el discurso sab'īnī	234
7. 5. 1. La presencia de al-Farābī en el discurso sab'īnī	235
7. 5. 2. La presencia de Ibn Sīnā en el discurso sab'īnī	241
7. 5. 3. La presencia de Ibn Rušd en el discurso sab'īnī	245
7. 5. 4. La presencia de Avempace (Ibn Bāḡa) en el discurso sab'īnī	248
7. 5. 5. La presencia de Ibn Ṭufayl en el discurso sab'īnī	251
7. 5. 6. Las críticas de Ibn Sab'īn a al-Gazālī	252

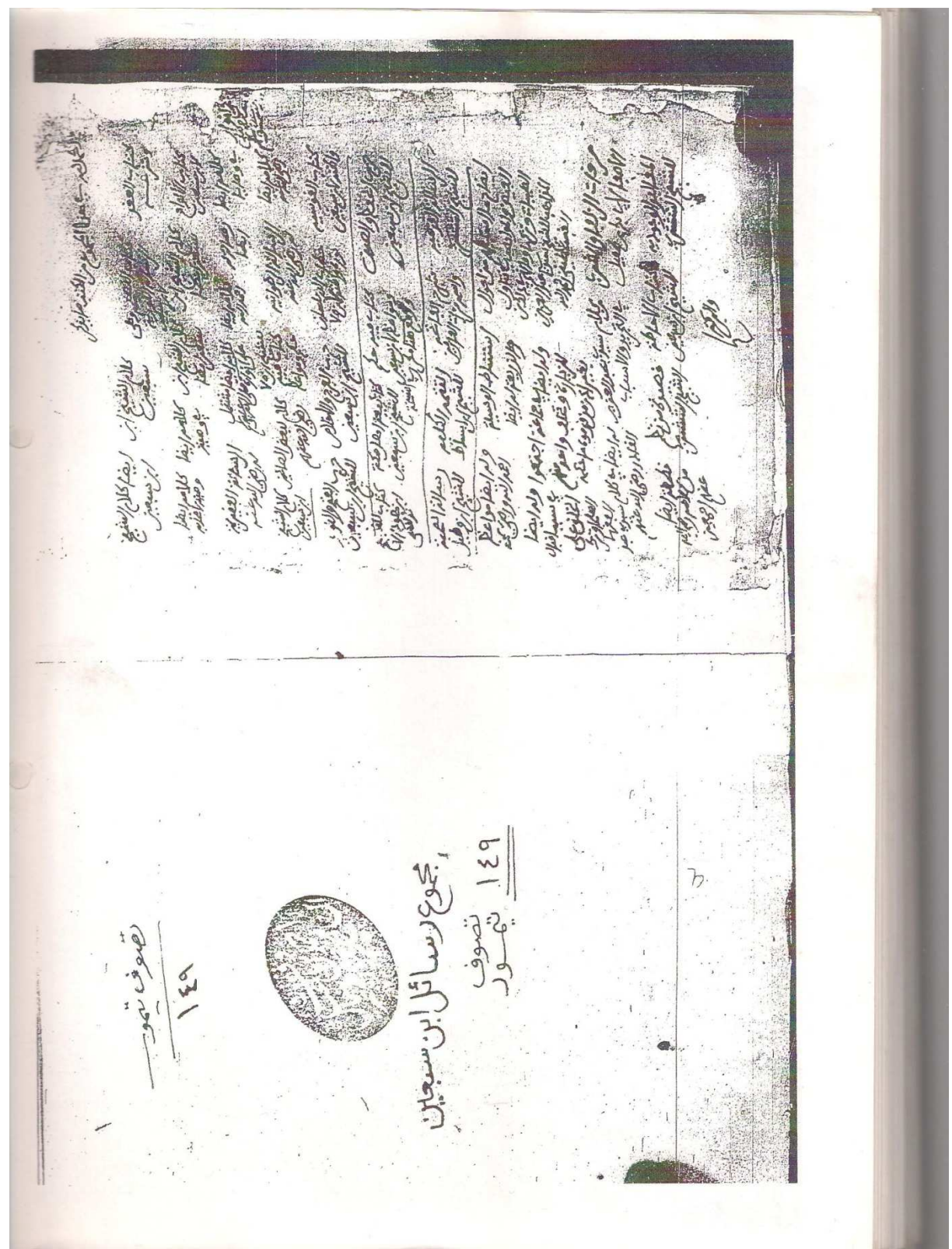
CAPÍTULO VIII: EL PENSAMIENTO MÍSTICO DE IBN SAB'ĪN.....257

8. 1. La cadena iniciática (Silsila) anterior y posterior del sab'inismo	257
8. 1. 1. La «silsila» anterior del sab'inismo	257
8. 1. 2. La «silsila» posterior del sab'inismo.....	260
8. 2. La teoría del budd (el ídolo)	262
8. 2. 1. El significado del término budd	262
8. 2. 2. El sentido del budd en Ibn Sab'īn	270
8. 3. La teoría de la unidad absoluta.....	273
8. 3. 1. La base epistemológica del sab'inismo.....	273
8. 3. 1. 1. La importancia de las ciencias auxiliares y principales en la epistemología sab'īnī	273
8. 3. 1. 2. La necesidad de un guía espiritual muršid)	276
8. 3. 1. 3. El éxito del viaje interior (al-Safar)	280
8. 3. 2. La base ética del misticismo sab'īnī.....	283
8. 3. 2. 1. La ética teórica sab'īnī	283
8. 3. 2. 2. La ética práctica del sab'inismo.....	288
8. 3. 2. 2. 1 La rememoración (Al-ḡikr)	288
8. 3. 2. 2. 2. El canto místico (al- samā')	291
8. 3. 2. 2. 3. La imploración (al-du'ā)	292
8. 3. 2. 2. 4. El ayuno (al-ṣawm)	294

8. 3. 2. 2. 5. El retiro y el aislamiento (Al-julwa wa -l- 'uzla)	295
8. 3. 2. 2. 6. La pobreza (al-faqr)	296
8. 3. 3. La base semiótica del sab'inismo	298
8. 3. 3. 1 El pensamiento semiótico anterior a Ibn Sab'in	298
8. 3. 3. 2. La simyā' de Ibn Sab'in.....	307
8. 4. El monismo existencial absoluto	320
8. 4. 1. La expresión de Allāh faqaṭ (solamente hay Dios)	320
8. 4. 2. Definición del ser sab'iní	323
8. 4. 3. El Ser Absoluto como círculo.....	324
8. 4. 4. Emanación de los seres.....	325
8. 4. 5. Clasificación de los seres	
326	
8. 4. 6. El conocimiento global (Al-iḥāta)	328
CAPÍTULO IX: FUENTES DEL DISCURSO MÍSTICO SAB' ĪNÍ.....	331
9. 1. El Corán.....	331
9. 2. La tradición del profeta (al-Ḥadīṭ)	332
9. 3. La poesía árabe	334
9. 4. El texto ausente (los Hermanos de la Pureza)	338
9. 4. 1. A propósito del método	339
9. 4. 2. A propósito del pensamiento.....	340
9. 4. 3. A propósito de la mística	341
9. 5. El discurso sab'iní y las religiones del Subcontinente Asiático	341
9. 6. El discurso sab'iní y la Biblia.....	345
CONCLUSIONES	348
BIBLIOGRAFIA	355



Portada del manuscrito *Ma'îmū' Rasā'il* de la Biblioteca Taymūriyya de El Cairo



تصوف يهجو

١٤٩



مجموع رسائل ابن سبعين

١٤٩
تصوف
يهجو

Manuscrito, *Ma'yū' Rasā'il* de la Biblioteca Taymūriyya de El Cairo n° 149 Taṣawwuf.

كِتَابُ بَدِّ الْعَارِفِ وَعَيْنِ الْحَقِّ
 الْقُرْبُ الْكَاشِفُ وَطَرِيقُ السَّالِكِ الْبَاقِلِ
 الْعَاكِفِ تَالِيفُ السَّامِ الْكَامِلِ
 الْعَارِفِ الْمُرْفِي شَهِيدِ
 فِي عَصَمِ قُطْبِ الْقَدْرِ
 عَبْدُ الْحَقِّ ابْنُ عَمْرِو
 رَحِمَهُ اللَّهُ

هَذَا كِتَابٌ فِي تَحْقِيقِ مَقَامِ الْقُرْبِ مِنَ اللَّهِ وَفِي تَحْقِيقِ
 بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِمْ مَقَامُهُمْ وَفِي تَحْقِيقِ مَقَامِهِمْ
 مَنْ عَرَفَ قَوْلَ الْعَالِمِ وَحَسَنَ كِتَابَ الْإِسْلَامِ
 الْقُرْبُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى الْكَافِرَ وَالظَّالِمَ
 الْكِتَابُ فِي كِتَابِ الْإِسْلَامِ عَلَى مَقَامِهِمْ وَفِي تَحْقِيقِ
 دَامَ الْحَقُّ

Manuscrito, *Budd al-Ārif* de la Biblioteca General de Berlín, n° 1744 (Ahlwardt).

INTRODUCCION

Si intentásemos acercarnos a la figura histórica de Ibn Sab'īn, ciñéndonos al hierático y frío esquematismo propio de cualquiera de las innumerables reseñas biográficas que guardan las enciclopedias, el resultado no sería muy diferente del que sigue: *Abū Muḥammad Muḥyī ad-dīn 'Abdulḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad Ibn Sab'īn* místico hispano-árabe (1214-1269) nacido en Murcia (al-Ándalus) y muerto y enterrado en la Meca. El honrado por sus discípulos como maestro de los maestros (šayj al-mašāyij) y conocido en Occidente simplemente como Aben Sabin, se relacionó desde muy joven con círculos cultos sufíes, adoptó el sufismo y afirmaba que su conocimiento místico (ma'rifa) le venía intuitivamente de Dios sin necesidad de maestros. Su manera de pensar esotéricamente, lo hizo sospechoso ante los defensores de la ortodoxia en la España almohade, como era inevitable.

Es uno de los representantes más considerables de la heterodoxia espiritual islámica, y signo llamativo de una espiritualidad sufí renovada. Residió en Murcia, Ceuta, Badis, Bujía y se instaló definitivamente en la Meca. El libro del ***Ídolo del gnóstico*** (Budd al-'Ārif) y las ***Respuestas Yemeníes a las cuestiones sicilianas*** (Aŷwiba yamaniya 'an Masā'il Šiqilliya) son sus obras más notables, especialmente la última sin duda la más celebrada en Occidente.

Es obvio, sin embargo, que los datos anotados en este trabajo no pasan de ser el impreciso esqueleto de una biografía fosilizada, a la que urge dar vida. Y no hay otra manera de lograrlo que dejándonos llevar por la propia experiencia personal del místico murciano al tiempo que vamos explorando los complicados conceptos de su pensamiento. Ibn Sab'īn, el llamado por unos zindīq (herético) y por otros Quṭb al-Dīn (polo de la religión), en quien muchos creyeron ver a un

sufí *Muḥaqqiq* (Verificador), representa un ejemplo descollante de vida cosmopolita, ajetreada unas veces, y solitaria las más, pero apasionante en cualquier caso.

El pensamiento sufí que adoptó nuestro maestro desde muy joven, según al-Bādisī, va a constituir más tarde en él el objeto de todos sus esfuerzos de manera que pretendía relacionarlo con otras ciencias antiguas encabezadas por el hermetismo filosófico (místico). Sus conocimientos de esta ciencia fueron bien pronto extraordinarios y según otros biógrafos, desde muy joven mostró una inteligencia considerable.

Pero ¿qué es esa disciplina o qué es ese sufismo que adoptaría el místico en su juventud y que a causa de ello será sospechoso y perseguido por los sabios ortodoxos de la época?

Antes de responder a este interrogante, nos parece necesaria la presentación, en primer lugar, de la definición de lo que es sufismo (en árabe *taṣawwuf*) para poder situar a nuestro sabio en el lugar que ocupa dentro de la historia de esa disciplina.

Son diversas etimologías se han propuesto para el término *Tasawwuf*. Primero, se ha dicho que deriva de *ṣuf* (lana), por el manto de lana que vestían los primeros sufíes. Se lo ha hecho también derivar de *ahl al-ṣuffa*, que designa a un grupo de compañeros del Profeta que solían parar en una banca en las afueras de la Mezquita de Medina. Eran hombres completamente dedicados a la devoción. Pero la opinión de los más grandes gnósticos es que el término de *taṣawwuf* deriva de la raíz verbal árabe *ṣafá* (purificarse), pues precisamente de eso se trata: de una purificación del alma.

En las obras islámicas se hace referencia al sufismo con distintos términos, siendo el más difundido el de *Taṣawwuf*. En cambio, en el ámbito de la escuela Šīʿī se prefiere llamarlo por 'Irfán es decir gnosis. A los que han alcanzado la meta de este camino espiritual se los denomina *Suffes*, y también *Awliyā'*, los maestros

reciben distintas denominaciones: Šayj, Muršid, ‘Ārif, Muḥsin, etc. A los aspirantes sufíes se los designa también, según las zonas del mundo islámico, con distintos nombres: faqīr (pobre), murīd (aspirante), mustaršid (novicio).

De todas formas, no tenemos conocimiento alguno del uso de este término en los orígenes del Islam, y ni siquiera aparecía en el Corán ni tampoco en las tradiciones proféticas, pero puede decirse, parafraseando a un sabio sufí, que en los primeros días era una realidad sin nombre, y luego, con el paso del tiempo, se convirtió en un nombre sin realidad. Pero, el hecho de que al-taṣawwuf no existiera en los primeros del Islam en la forma que adoptó posteriormente –en cofradías y ṭuruq–, llevó a que los primeros orientalistas vieran en él simplemente un resultado de influencias externas a la religión islámica, provenientes sobre todo del neoplatonismo, del budismo, del hinduismo y hasta del cristianismo.

Desde el punto de vista histórico, el sufismo siempre ha ligado sus orígenes al mismo nacimiento del Islam. Así lo han defendido la mayor parte de sus representantes desde el S. VIII. Además, los trabajos de grandes especialistas como L. Massignon, R. Nicholson, Henri Corbin, entre otros, han terminado por reconocer que el sufismo es una expresión puramente islámica, aunque desde luego no cabe excluir por completo la influencia de otras tradiciones religiosas. La doctrina del sufismo, tal cual la exponen sus principales consultores, es siempre una interpretación profunda del Corán y la Tradición.

Los sufíes de los primeros tiempos del Islam se dedicaban a la devoción y no pretendían erigirse en maestros, como tampoco creían representar una escuela de pensamiento teológico y filosófico. Simplemente, consideraban que para ser un verdadero creyente no había que conformarse con la apariencia de la religión y con la significación exotérica de la ley religiosa (al-šarī‘a) y por esa razón llevaban una vida ascética solitaria y aislada. No tenían ni maestros ni discípulos puesto que sus objetivos era el de dedicarse completamente al

ascetismo o a la purificación de su alma y al amor de Dios. Ascetas como Ḥasan al-Baṣrī (m. 110 H/728 d. C), célebre por su piedad y su profunda tristeza, pensaba constantemente en la obediencia a Dios; Ibrahīm ibn Adham se le atribuyen las tres fases de la ascesis que renuncian a las vanidades del mundo; y porque no citar a Rabi'a al-'Adawiyya (m.185H/801 d.C), aquella mujer esclava liberada por su amo, que va a introducir en el sufismo la idea del amor absoluto a Dios.

Además de estos grandes ascetas, es imprescindible mencionar, desde luego, a los Imames de la descendencia del Profeta, como al-Ḥasan y al-Ḥusayn, y por supuesto a sus nietos, 'Alī Zayn al-'Ābidīn y Ū'far al-Ṣādiq (m. 148H/765 d.C). Este último es el sexto imán que había definido la experiencia mística en términos de amor divino. Ello demuestra la vinculación existente entre el šī'ismo y la primera fase del sufismo. En efecto, el sentido esotérico del Islam, que caracteriza al *šī'ismo*, fue identificado en la doctrina *sunnī* ante todo en el sufismo. Según Ibn Jaldūn: “los sufíes estaban saturados de las teorías del šī'ismo”. Los mismos šī'itas consideraban sus propias doctrinas como fuente de inspiración del sufismo.

Pero es durante el califato de Bagdad, cuando se va a producir la primera estructuración del sufismo. Es con al-Ūnayd y Abū Yazīd al-Bistāmī, los dos grandes maestros de Bagdad, cuando la terminología, las prácticas y los principios básicos empiezan a establecerse, sobre todo bajo la necesidad de diferenciarse de formas aparentes de sufismo que lo usaban para otros fines. Con ambos se ejemplifican dos corrientes dentro del sufismo, una moderada y discreta, que es la de al-Ūnayd y otra más intoxicada que se le asocia a Bistāmī. Con ellos y con otros como al-Nūrī (m. 295H / 907d. C), darán pie a diferentes formas e influencias y es también cuando aparece el verdadero conflicto con las autoridades religiosas ya que muchos sufíes fueron objeto de persecuciones y de procesos, como lo fue con el egipcio Dū al-Nūn (m. 245H / 859 d. C) y algunos otros que pagaron con el martirio en la defensa de sus ideas como lo fue al-Ḥallāy (309H / 922 d. C) crucificado y cruelmente mutilado en Bagdad por su doctrina de al-Ḥulūl (la infusión divina). En definitiva, estos sufíes eran descaradamente

antiracionalistas puesto que para ellos el verdadero conocimiento religioso se obtenía mediante la experiencia personal que desembocaba en una unión momentánea con Dios. Los alfaquíes, por el contrario, seguros de su conocimiento teológico y de su manejo profundo del derecho islámico, se consideraban los únicos jefes religiosos de la comunidad. Para ellos, los resultados de la experiencia mística, así como los conocimientos propuestos por los sufíes, eran un peligro dirigido contra los mismos de la teología ortodoxa.

Por miedo a las represalias de los sabios ortodoxos, los sufíes se vieron obligados a comunicar sus experiencias y sus concepciones tan sólo a discípulos seguros y en el marco restringido de los iniciados. Y aun así, su movimiento siguió adelante, de manera que respondió a los instintos religiosos del pueblo, instintos en parte congelados por la enseñanza abstracta e impersonal de los ortodoxos, pero que encontraba un respiro en la actitud religiosa más personal y emotiva de los sufíes. Así que fue preciso que surgiera una gran figura de la talla de al-Gazali, para que la conciliación entre sufismo y ortodoxia se lleve a cabo y por consiguiente se fue tomando la idea de que no había incompatibilidad alguna entre el sufismo y la ortodoxia, sino que, por el contrario, aquel era óptimo complemento de ésta. Sin embargo, esta tarea no era tan fácil. Hubo que sufrir los más violentos ataques y las más virulentas críticas, así en vida como después de su muerte, y eso tanto en Oriente como en el Magreb y al-Ándalus.

Tras la muerte de Abū Ḥāmid comienza el periodo de estabilización de los movimientos sufíes alrededor de figuras carismáticas, que darán lugar a ṭuruq. Algunas de esas figuras eran personas de gran conocimiento místico y habían recibido las inspiraciones. Figuras como Abū Madyan, Abū al-Ḥasan al-Šādilī, Bahā' al-Dīn al-Naqšabandī y otros muchos sobre los que se asentaron las sistematizaciones que se conocen como ṭuruq.

Dentro de ese panorama espiritual reconciliador entre las diferentes tendencias y que daba sus frutos en todas las tierras islámicas, al-Ándalus fue un

ejemplo esplendido. Figuras que incitaban al desprendimiento y la renuncia al mundo como Ibn Masarra (319H/931d.C), aunque tradicionalmente se le ha tratado más como un filósofo, sobre todo por las influencias racionalistas (mu'tazilíes) que se le han afiliado. Parece ser que fue el primero en hablar de modo severo de sufismo en al-Ándalus y uno de los principales transmisores de las influencias orientales que al parecer conoció en Egipto gracias a Abū al-Fayḍ Ḍū al-Nūn. Pues, precisamente, al defender el sentido oculto y esotérico del Corán, como en otro tiempo había sido la interpretación de Filón para el judaísmo, o la de Prisciliano para el cristianismo, Ibn Masarra favorecía la puesta en marcha de otros recursos alegóricos, simbólicos e incluso mágicos que rompían el monocorde y estrecho literalismo de muchos intérpretes del texto coránico. Según su concepto de la libertad humana el hombre es responsable de sus actos ya que puede elegir entre inclinarse a sus debilidades, o, por el contrario, tratar de buscar, a través de los «atributos» de Dios (el Mensaje revelado, los fenómenos de la naturaleza, o los acontecimientos históricos), el «camino verdadero» que permite alcanzar los fines para los cuales Dios nos llama. Así que quien sigue este camino, según Ibn Masarra, logra en esta vida una purificación absoluta y una perfección de su alma parecida al alma profética y, por lo tanto, la plena unión e identificación con Dios en la otra vida, en la cual consiste la máxima felicidad a la que el hombre pueda aspirar.

Al mismo tiempo que el pensamiento masarrí se extendía, ciertas corrientes šī'ies que fomentaban por un lado, la ciencia y, por otro, una metafísica de lo real mucho más rica y compleja que la griega y que abocaba a una apoteosis mística, según Joaquín Lomba Fuentes¹, van a penetrarse en al-Ándalus, sobre todo por la Enciclopedia de los *Hermanos de la Pureza* "Rasā'il Ijwān al-Ṣafā"².

¹JOAQUÍN LOMBA FUENTES, «El pensamiento islámico occidental», en *Filosofías No Occidentales*, Editores Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIS. España 1999, pp. 235-244.

² Pues, se trata de una extensa obra compuesta en Oriente y que primero fue conocida en al-Ándalus a través de una recopilación hecha por al-Ma'yritī en el siglo X y que luego a mitad del siglo XI la introdujo entera, a través de Zaragoza, el médico cordobés al-Kirmānī. Su reconocido

Aunque sus doctrinas se colocan bajo la autoridad de Aristóteles, el neoplatonismo, adornado con doctrinas mazdeas e indias, su objetivo principal consistía en el desarrollo de la vida contemplativa mediante una sabiduría que purifica los espíritus de este mundo corruptible para que puedan retornar a su verdadero hogar celeste. Dicha enciclopedia va a ejercer una gran influencia en muchos sabios posteriores al siglo XI tanto musulmanes como judíos.

La popularización de esta Enciclopedia al lado del pensamiento masarrí controlado en Pechina acabó con la escuela propiamente dicha, pero facilitó el camino a la difusión de las ideas masarríes y šī'ies por toda la España-musulmana, a través de los círculos sufíes. Así, por ejemplo, se tiene la novedad de que en Almería se organizó un importante núcleo de replantación de enseñanzas masarríes y fue en esta zona donde tiempo después se asentó la escuela de Ibn al-'Ārif (m. 535 H/ 1141 d.C) y la de Ibn Barraġān (536H/1141 d.C)³. También habían otros importantes círculos como el de Abū al-Qāsim Aṣmad b. Qaṣī (m. 546H/ 1151 d.C) en los Algarbes, él de Abū Ŷa'far b. Sidi-Būna en Alicante (m. 624H/1227 d.C) y Abu al-'Abbas al-Sabtī (m. 601H/1204 d. C) en Ceuta y otros grandes sabios en otros lugares tal como lo demuestra la *Epístola de la Santidad* (Risālat al-Quds) de Ibn al-'Arabī, el gran sufí de todos los tiempos y, más recientemente, la publicación del *Miftāḥ al-sa'āda* de Ibn al-'Ārif y el *Kitāb al-Šihāb* del mencionado Sidi-Būna. Dichas obras nos han ayudado a comprender la brillantísima actividad que el sufismo alcanzó en estas tierras a través de esos círculos y nos permiten conocer, a parte de las obras de los grandes maestros, la vida de los diferentes movimientos sufíes.

carácter enciclopédico y la orientación de su contenido han sido interpretados y subrayados como una nota heterodoxa y discordante frente al Islam de la corte 'abbasí.

³ «La ciudad de Almería era en aquella época escribe Asín Palacios el principal foco del sufismo esotérico de Al-Andalus [...]. Al comenzar el siglo VI de la hégira, en plena dominación almorávide, Almería vino a ser la metrópolis espiritual de todos los sufíes españoles», véase MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914, p. 108.

La *Epístola de la Santidad* (Risālat al-Quds) de Ibn 'Arabī, nos muestra que la aparición de figuras de santidad era común en todas las tierras andalusíes puesto que en cada localidad había un santo (Wāliy) o alguna cofradía llamada en aquella época por Ribāṭ⁴. Estos santos o Awliyā' permanecían relacionados a través de "cadenas de transmisión" entre ellos sin sistemática alguna, como la del sufismo posterior, sino al modo de las demás ciencias islámicas, donde la transmisión es tan importante como aquello que se dice. El mismo Ibn 'Arabī nos confirma todo esto al declararse ser masarrí, ya que anuncia haber estudiado los libros de Ibn Masarra por transmisión oral de los sufistas almerienses, además de aprovechar diversos escritos de los maestros de Almería.

De todas formas, el sufismo andalusí-magrebí en aquella época, era un continuo trasiego de maestros e influencias ya que muchos, al realizar sus peregrinaciones a la Meca se encuentran con otros maestros que los conexionan con el sufismo oriental, que lo adaptan a las características del occidente islámico. Estas influencias luego se van repartiendo entre los numerosos discípulos, que en muchas ocasiones se dispersan por la geografía de Al-Ándalus y el Magreb, transmitiendo las enseñanzas⁵.

En una de esas zonas de al-Ándalus donde había nacido Ibn 'Arabī al-Šayj al-Akbar, aparecerá más adelante otra figura interesante del sufismo que es Ibn Sab'īn al-Mursī (el murciano) objetivo de nuestro presente estudio. Nace en el valle de Ricote, una pequeña localidad de la provincia de Murcia, de familia noble,

⁴ A Ibn Barraġān le llaman en Marrakech con el sobrenombre de "Sīdī abū al-Riġāl". Sobre tal denominación, véase, en ŠAMS AL-DĪN AL-ḌAHABĪ, *Siyar a'lām al-Nubalā'*, edición de Šu'ayb al-Arnaūt, Beirut 1996, t. III, p. 224; y sobre su vida véase en MUḤYĪ AL-DĪN IBN 'ARABĪ, *Risālat al-Quds*, edición de M. Bīḡū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 1995, p. 111; MIGUEL, ASIN PALACIOS, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabī de Murcia*, Madrid, Hiparión, 1981, p. 188.

⁵Desgraciadamente, el poco espacio del que disponemos no nos permite discutir aquí los aspectos que destacan ciertas explicaciones generales del sufismo: influencias del neoplatonismo, de la gnosis, de la mística india, etc. No podemos ni siquiera mencionar más que algunas de las grandes figuras del sufismo. Habrá, pues, muchos ausentes, es decir, muchos maestros del sufismo a los que no podemos prestar aquí la debida atención.

educándose en el pensamiento sufí con el maestro Ishāq ibn al-Mar'a b. Dahāq (m. 611h/1214-15d.C). Ambos místicos ibn Arabi e Ibn Sab'in, habían sido condenados y calificados por incrédulos y herejes por parte de Ibn Taymiyya que los consideraba como los últimos representantes en al-Ándalus del esoterismo masarrí. Los dos habían conocido la obra de Ibn al-'Ārif, *Maḥāsin al-Ma'yālīs* y, al mismo tiempo revelaban desmesuradamente las ideas de Ibn Qaṣīy pero cada uno a su manera. Estos elementos de encuentro entre ambos místicos solo podían constituir en el tiempo, una diferencia que obligaba a uno a tomar la vía inversa de la que tomaba el otro.

Es evidente la dificultad de reconstruir la verdadera personalidad de Ibn Sab'in, ya que sus biógrafos oscilan entre llamarle el más sabio y santo de los hombres, a calificarle del más perverso de los mortales. Seamos atentos a que nos encontramos ante la más ilustre y destacada personalidad que ha surgido en el valle de Ricote a lo largo de su milenaria historia, y el más universal de todos los valricotíes de todos los tiempos. No cabe duda que fue un hombre culto, inteligente y erudito. Gran conocedor del origen del sufismo y de la mística existente en al-Ándalus, fue uno de los maestros más venerados de su época al que siguieron numerosos discípulos que, posteriormente, fundaron la ṭarīqa sab'īniya, muy extendida en oriente a lo largo de toda la baja Edad Media.

Aunque los estudios orientalistas lo han relacionado con la escuela de Ibn al-'Ārif (Abenalarif), y lo consideraron inicialmente más un filósofo que un sufí, los maestros sufíes de muchas órdenes del sufismo desde hace siglos lo han considerado como un gran maestro conocedor por 'experiencia (espiritual) directa', al que incluso han dado el calificativo de Quṭb al-Dīn (El Polo de la religión).

Su obra es, ante todo, de carácter gnóstico-religioso; sus críticas al entendimiento meramente externo y árido de la religión e incluso a la filosofía misma son abundantes en su obra. Pero es evidente que no es un simple

"místico": el contenido metafísico de su obra abarca desde la interpretación gnóstico-didáctica de la Ley Islámica hasta una cosmología basada en la revelación divina y de su Unicidad que fue nombrada por sí mismo como *al-Waḥdat al-muṭlaqa* (Unicidad Absoluta).

El conocimiento de Ibn sab'īn abarca, según el arabista Miguel cruz Hernández "elementos filosóficos y doctrinas místicas en un conjunto doctrinal típicamente esotérico, por medio de un método peculiar que consiste en hacer exposición seguida de una explicación en profundidad"⁶. Además, encontramos en su pensamiento muchas semejanzas con la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza. A estos dos aspectos, hay que añadir la influencia de Plotino, a través de la pseudo Teología de Aristóteles y la de Proclo por medio del Liber de Causis.

Aunque tuvo conocimiento de los grandes filósofos como Aristóteles, Alfarabí, Avicena, Alkindi y Averroes, su pensamiento se orientó en la línea del neoplatonismo, con influencias de Ibn Masarra, ibn al-'Ārif y sobre todo de los ya mencionados los Hermanos de la Pureza. Siguiendo esta línea, Ibn Sab'īn destacó el carácter puro y absoluto de Dios como Unidad Suprema y negó la posibilidad de toda analogía entre Dios y lo creado. Ello impide el conocimiento de Dios pero no de un éxtasis místico. Ibn sab'īn dividió todo ser en tres: el Ser Absoluto «*al-Muṭlaq*», el ser Condicionado «*al-Muqayyad*» y el ser Posible (*al-Muḥtamal*). Para él, el Ser Absoluto es uno de los principios básicos de la Realidad Divina, Uno y Único, que se manifiesta Creador y Autosuficiente y que casi todos los místicos nombran por el Mundo de la luz. Como en el neoplatonismo, Ibn Sab'īn explica los seres creados por medio de una procesión jerárquica de géneros y especies a partir del ser necesario. Por otro lado, es importante en el pensamiento de Ibn Sab'īn la doctrina del amor, el cual se articula en una serie de grados que van desde la pobreza hasta el amor puro a la persona en cuanto persona

⁶ MIGUEL CRUZ HERNANDEZ, *La filosofía árabe*, Madrid 1963, p. 377.

independientemente de las circunstancias. La producción de lo creado mediante procesión es consecuencia del Amor divino superabundante.

Una vez recorridos estos detalles sobre la personalidad y pensamiento de Ibn Sab'īn, vamos a centrarnos en los aspectos formales y estructurales que hemos encontrado fundamentales para seguir con esta tesis. Así que lo primero que hemos de decir al inicio de este estudio es evocar a nuestro principal objetivo que es el de elaborar por primera vez en lengua castellana una amplia visión de un sufí y filósofo hispano-musulmán nacido en las tierras de al-Ándalus hace ya ocho siglos. Por otra parte vamos a exponer todos aquellos juicios y aquellas aproximaciones que nos han ayudado a lo largo de este estudio a esclarecer la naturaleza del pensamiento sab'īnī, el método científico y varias cuestiones relativas con sus enseñanzas. Asimismo, vamos a aclarar muchos de los aspectos que hemos encontrado en sus obras en el que el sabio expone y profundiza sus ideas sobre la teoría de la unión absoluta (al-waḥda al-muṭlaqa), la cual constituye la parte más interesante de toda su doctrina.

En realidad, no son muchas las obras que le pertenecen a nuestro sabio ni son muchos los trabajos y los estudios que se han realizado sobre su pensamiento. Las razones son varias, la primera de ellas es que la obra de Ibn Sab'īn ha permanecido prácticamente desconocida y olvidada hasta la edición de las *Cuestiones Sicilianas* por el profesor turco Serefetin Yeltekeya; la edición de una colección de epístolas “Ma'ymū' rasā'il” por el egipcio 'Abd al-Raḥmān Badawī, y la edición del Budd al-'Ārif por Georges Katoura en el año 1974. El pensamiento de Ibn Sab'īn fue discutido en su tiempo por toda clase de ortodoxia, pero el éxito de su lucha de permanencia fue tal que hoy en día existen algunos de sus manuscritos dispersos por Bibliotecas como la de Berlín; la Wehbi Efendi y la de Yār-Allāh en Turquía; la Taymūriyya en El Cairo y al-Jizāna al-malakiyya en Rabat.

Por otra parte, es también destacable y de mucha utilidad la labor de investigaciones y los aportes de datos realizados por varios arabistas y orientalistas de gran talla como los son M. Amari, Louis Massignon, Mehren, Henri Corbin, Henri Laoust,... y por supuesto algunos estudios recientes como los de Ana Skova, Nallina Spallona y Luisa María Arvide, todos realizados sobre “Respuestas a las Cuestiones Sicilianas” de Ibn Sabʿīn⁷.

De todos modos, al afrontar el análisis del pensamiento de Ibn Sabʿīn en todos sus aspectos, partimos de una carencia previa de estudios en profundidad, si bien contamos con diversas aproximaciones parciales, varias de ellas muy interesantes desde una perspectiva filológica o biográfica, pero que solo afrontan ligera y secundariamente el aspecto verdadero de su mística esotérica. Así que, esperemos sacar a relucir, a partir de esa lucha de permanencia, a un pensamiento que hacía siglos no han sido evaluadas sus obras. Un pensamiento, compacto y coherente, y cuyos intereses científicos abarcan temas desde la lógica y la filosofía hasta la ética y la semiótica. Un pensamiento en cuyas profundidades solo podemos asomarnos y admirar en él un valor y una entrega que hacen que precisamente sean tales valores uno de sus principales puntos de interés para el lector actual.

Aspectos metodológicos y formales

Las peculiares características de la obra de Ibn Sabʿīn, nos plantearon en la práctica la necesidad de ciertas pautas metodológicas.

⁷ En la literatura académica contemporánea, en esa línea, los estudios de su obra, especialmente las Cuestiones Sicilianas (al-Masāʾil al-Ṣiqiliyya), llevados a cabo por autores como Serefetin Yeltekeya en Turquía (1941), Patrizia Spallino en Italia (*Ibn Sabʿīn: Le Questioni Siciliane, Federico II e l'universo filosofico, Introduzione, Tradizione e note*. Presentación di BAKRI ALADDIN, Palermo 2002), Anna Akazoy en Alemania (*Philosophie und Mystik in der Späten Almohadenzeit, Die Sizilianischen Fragen Des Ibn Sabʿīn*. Netherlands 2006) y Luisa María Arvide en España (*Ibn Sabʿīn: Las Cuestiones Sicilianas*, Granada 2010), muestran claramente que su contacto con las escuelas aristotélicas de Alfarabí y Averroes o la filosofía neoplatónica de la escuela de Ibn Hazm fue muy superficial.

En primer lugar, fue imprescindible realizar un trabajo de investigación inicial en fuentes de primera mano, para llenar la carencia de datos suficientes en algunos de los aspectos del tema. Para esta investigación se recurrió fundamentalmente a Enciclopedias y a las antiguas bibliografías de grandes sabios pertenecientes tanto a Oriente como a Occidente (magrebíes y andalusíes), lo que reportó bastante información inédita y numerosos datos que requieren aun hoy ser analizados.

Además, este trabajo de investigación se realizó consultando fondos existentes en Hemerotecas y Bibliotecas de España (Madrid), Marruecos (Tetuán y Rabat), Francia (Toulouse y Lille).

En segundo lugar, tal estudio se desarrolló en base a los microfilm de los manuscritos del sabio que habíamos traído de la Biblioteca General de Berlín y la de El Cairo con la ayuda de la directora de la Biblioteca María Félix de la Pareja en Madrid.

En tercer lugar, y en lo que se refiere a la traducción de los textos que se encuentran en este estudio, tal traducción es literal en la medida de lo posible y dentro de los límites de un estilo correcto. Teniendo en cuenta la importancia de reproducir fielmente los pasos de sus raciocinios, a veces se ha tenido que recurrir a expresiones más libres.

Otro de los aspectos metodológicos interesantes fue aquello relacionado con el contenido de este estudio que era principalmente el de su hermenéutica. Es cierto que este método, e incluso este término se ha cargado de contenido en los últimos años, por lo que tal vez, haga necesario que intentemos exponer de modo simple el significado con el que hemos tratado.

Se ha seguido la propuesta de Paul Ricoeur (m. 2005) cuando define hermenéutica como comprensión. En este sentido, hemos deseado que los textos sab'ínies como lecturas fuentes de nuestra investigación hayan sido el criterio y la

regla que han guiado la interpretación que el pensamiento filosófico de Ibn Sab'īn posee.

A fin de que esta interpretación estuviera rigurosamente legitimada y metodológicamente fundada hemos estudiado a través de obras generales el marco filosófico-historial de las épocas anteriores a la vida de Ibn Sab'īn y por supuesto, sin olvidar, el marco histórico social en el que vivía el autor, basándonos así en otras ciencias afines a la filosofía y a la mística. Hemos estudiado, también, la obra de otros grandes filósofos y místicos comparando, de este modo, la interpretación que sacamos de la obra de Ibn Sab'īn con la valoración de otras investigaciones y especialistas.

Así, pues, hemos intentado recorrer el lenguaje sab'īnī para, desde su reflexión, intentar comprender y exponer su aportación filosófica, y semiótica sobre la base de unos pilares fundamentales tomados tanto de sus reflexiones epistemológicas, como didácticas. En los textos hiperfrásticos, es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica asociada a la sutileza nos va a permitir el acceso al sentido profundo, e incluso el oculto, o a cómo encontrar varios sentidos cuando parece haber solo uno.

Creemos que en el caso de nuestro místico, esta tarea hermenéutica como método de comprensión de su pensamiento, era tanto más interesante cuanto que, como ya hemos dicho, requería un distanciamiento que nos permitiera alejarnos de las críticas apologéticas como de aquella otra demasiado simplista que hacía borrosa y confusa su figura.

Así, pues, presentados los aspectos metodológicos pasamos a hablar de los aspectos formales. Pues, en su conjunto, esta tesis se presenta dividida en dos partes. La primera corresponde a la parte filológica y que abarca temas como el de la biografía y bibliografía del autor, a los trabajos que se han hecho sobre él empezando por M. Amari y terminando por Yāsir Šaraf. En cambio, la segunda

parte se dedica a la exposición y análisis del pensamiento tanto filosófico como místico del autor lo que hace que se aleje por completo de la primera parte.

Para detallar claramente lo que se va a realizar en la primera parte, comenzaremos en primer lugar con un primer capítulo que se va a dedicar a la biografía de nuestro autor (la familia, la región, los estudios, los maestros, los círculos con que entra en contacto, las corrientes ideológicas con que va a entrar en enfrentamiento, los discípulos, los viajes, contactos con las autoridades y relaciones exteriores...). Todos estos datos informativos nos podrán conducir a determinados enclaves informativos, presumiblemente relevantes para nuestro punto de vista antropológico social.

En lo que concierne al segundo capítulo, éste se centra en el estudio de las fuentes bibliográficas que, por una razón u otra se han interesado por Ibn Sab'īn. Del mismo modo, revelaremos las verdaderas aportaciones de cada una de dichas biografías. Tales biografías, las hemos dividido en tres categorías: partidaria, adversaria y neutral. Todo esto es para revelar la verdadera imagen sobre las orientaciones y tendencias de cada biógrafo. Y por supuesto los juicios que habían formulado sobre nuestro autor tanto los enemigos como los partidarios.

El tercer capítulo, sirve en primer lugar para conocer el corpus sab'īni, empezando con la descripción de las tres copias que existen del manuscrito budd al-'Ārif; hablar de las circunstancias y los motivos por los cuales, el autor escribe su obra de Aẓwiba yamaniyya 'an masā'il Ṣiqilliya (Respuestas yemeníes a las Cuestiones Sicilianas) y al mismo tiempo vamos a conocer a su colección de epístolas "Maẓmū' Rasā' il", ya que sin ésta no me pudiera realizar gran parte de este estudio. También vemos que es importante citar al resto de las obras sab'īnías incluso las que se le han atribuido por error.

En el cuarto y quinto capítulo nos proponemos presentar los estudios de los grandes arabistas y árabes sobre nuestro sabio con el fin de analizarlos y de ver de cerca sus juicios sobre tal persona ya que es cierto que la mayor parte de

esos estudios contienen elementos esenciales relacionados tanto con el aspecto biográfico como con el filosófico. Pues de manera detallada, el capítulo cuarto lo vamos a dedicar a los investigadores que son anteriores a 1950, y que son los siguientes: Michele Benedetto Gaetano Amari; August Ferdinand Mehren Michael Van; Martín Schreiner; Louis Massignon; Henri Laoust; Henri Corbin; Serefetin Yeltekeya; Esteban Lator; Cándido Ángel González Palencia; En cambio en el quinto nos ocuparemos de los investigadores posteriores a 1950 como, Darío Cabanelas; Abū al-Wafā' al-Gunaymī al-Taftazānī; Miguel Cruz Hernández; 'Abdel-Raḥmān Badawī; Duncan Mac Donald; Muḥammad Ibrāhīm Maḍkūr; Dominique Urvoy; Muḥammad Yāsir Šaraf.

En la segunda parte se empezará con el capítulo sexto que trata de exponer a la *lógica formal* tal como está tratada por el autor. Del mismo modo, se va demostrando que Ibn Sab'īn a pesar de sus críticas contra dicha lógica aristotélica, creía en su utilidad pedagógica y no en su utilidad racional. Según él, esta *lógica* sirve para formar en el espíritu del novicio sab'íní el sentido de la observación, de la inducción y de la dialéctica. Por consiguiente, nos ha parecido bien revelar los apartados de esa lógica que hayan figurado en el primer capítulo de su Budd con el fin de definir su verdadera posición respecto a ella. Tales tratados abarcan en primer lugar a la definición (al-ḥadd), los términos preliminares, la Isagoge de Porfirio, las diez categorías, Peri Hermeneias, los primeros Analíticos y Segundos Analíticos.

En el capítulo que trata el estudio del pensamiento filosófico sab'íní lo vamos a destinar a la presentación y análisis de dos temas fundamentales: en uno de ellos, se aclarará sin lugar a dudas, la posición del sabio en relación con el problema del intelecto y del alma ya que trata de definirlos como dos conceptos puramente filosóficos basándose en su argumentación, sobre citas textuales tomadas de filósofos griegos y árabes, pero interpretadas a su manera. Por otra parte, mencionaremos sus críticas dirigidas a las cuatro personalidades siguientes: el alfaquí, el aš'arí, el filósofo y el sufí que según él han intentado de

definir al intelecto de una manera equívoca por eso no lo han definido. Lo único con lo cual Ibn Sabʿīn se conforma es con la persona llamada al-Muhaqqiq que lo vemos cómo defiende su propia concepción edificada sobre los principios de la unión unicitaria.

El segundo tema del mismo capítulo, lo vamos a reservar a las críticas que había dirigido Ibn sabʿīn contra filósofos como al-Fārābī, Ibn Sīna, Ibn Rušd, Ibn Bāʿya, ibn Ṭufayl y al-Gazālī. Dichas críticas encierran materias como metafísica, física, lógica, astrología y mística.

En el capítulo octavo, vamos a conocer el aspecto místico del pensamiento sabʿīnī, sobre todo lo que concierne a la vía mística que debe conducir los novicios sabʿīnīs a la perfección y por supuesto a la Unicidad con Dios. Pero antes, nos ha parecido interesante evocar a la cadena iniciática “al-sanad” que por supuesto nos ha ayudado en mucho para tener una idea tan clara sobre la verdadera orientación de nuestro sabio en su búsqueda del Mundo Supra-lunar. Después, hemos encontrado muy conveniente hablar de lo que es la teoría del Budd (el ídolo en su sentido gnóstico) puesto que el término da título a una de sus más notables obras. Hablaremos también de lo que es el hombre perfecto que suele llamar Ibn Sabʿīn por al-Muḥaqqiq ya que es la base culminante de esa unión entre lo creador y el Creador, sin él no se puede realizar esa Perfección Absoluta. Dicha Perfección, además, no se va realizar si no hay bases que preparan para que sea realizable entre sus aspirantes. Por lo tanto, creemos que es importante evocar a todas las bases que ayudan en esa línea de perfección que el autor mismo se esforzó en toda su vida para que sean practicables. Pues, dichas bases las hemos dividido en bases epistemológicas, éticas y semióticas. En la epistemológica vamos a hablar de la importancia de las ciencias auxiliares y principales para el discípulo sabʿīnī; de la importancia de un guía espiritual (muršid) que por su puesto ayudara a aquel discípulo para que prepare y realice su viaje interior (safar) hacia la Unicidad divina. En la ética, vamos a mencionar a aquellos estados y etapas que el sabio considera fundamentales en ese viaje. En la

base semiótica con la cual se completa este capítulo hablaremos del importante papel que puede jugar el lenguaje esotérico en la transmisión de los estados extáticos y las nociones divinas.

En el noveno y último capítulo lo vamos a dedicar al estudio de las fuentes del discurso místico sab'íní. Citaremos algunos versículos coránicos, tradicionales y poéticos como modelo para ver cómo se han interpretado por parte del místico. Dichos versos y relatos del profeta son una base muy importante dentro de la doctrina sab'íní puesto que acaban con toda acusación injuriosa declarada por parte de los alfaquies. Del mismo modo, vamos a presentar algunos términos que nos ayudan a aclarar aquella influencia que ejercía las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sobre Ibn Sab'ín. Otras fuentes importantes que influyeron en su pensamiento son sin ninguna duda la Biblia y religiones del Subcontinente asiático.

Por último presento las conclusiones de todo el trabajo y lo que ha supuesto el proceso de elaboración. Al final de lo cual, adjunto la bibliografía seleccionada y consultada.

SISTEMA DE TRANSCRIPCION

Se han adaptado los caracteres utilizado por los arabistas españoles (Revista al-Qantara) al programa Windows 7 aquí utilizado.

أ a/ā	خ j	ش š	غ g	ن n
ب b	د d	ص ş	ف f	ه h
ت t	ذ ḍ	ض ḍ	ق q	و ū/w
ث ṭ	ر r	ط ṭ	ك k	ي ī/y
ج ħ	ز z	ظ ḏ	ل l	ء ’
ح ḥ	س s	ع ’	م m	

Abreviaturas bibliográficas

Abreviatura	Significado
art. cit.	artículo citado
d. C.	después de Cristo
ed.	edición de
H	de la Hégira
ibíd.	Ibídem
ms.	manuscrito
mss.	colección de manuscritos
n.	número(s)
op. cit.	obra citada
p.	página(s)
t	tomo /Tomos
v.	volumen/volúmenes

CAPÍTULO I: VIDA Y FORMACIÓN DE IBN SAB'ĪN

1. 1. Nacimiento y formación de Ibn Sab'īn en el al-Ándalus

El nombre completo de nuestro sabio Ibn Sab'īn es *Muḥyī ad-dīn Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr ibn Muḥammad*. Famoso entre la gente por **Ibn Sab'īn**. Sus contemporáneos lo apodaban por otros sobrenombres como **al-Mursī**⁸(*el murciano*), **al-Riqūṭī**⁹, **al-'Akkī**¹⁰, **al-Gāfiqī**, **al-Qaṣṭalānī**¹¹, **al-Mālikī**¹² y por **al-Andalusī**¹³(*natural de al-Ándalus*). En el

⁸Este sobrenombre de *al-Mursī* y otros a los que vamos a mencionar posteriormente han sido facilitados por los biógrafos árabes como LISĀN AL-DĪN IBN AL-JAṬĪB en *al-Iḥāṭa fī Ajbārī Garnāṭa*, 1ª edición de M. 'A. 'Inān, al-Qāhira, 1977, t. IV., p. 31; ISMĀ'ĪL IBN KAṬĪR en *al-Bidāya wa-l-Nihāya*, edición crítica de 'Abdellāh Ibn 'Abdel Muḥsin al-Turkī, al-Qāhira, Dār Haḡar, 1947, t. XVII, pp. 497-498, t. XIV, p. 5; Beirut, 1966, v. XIII, p. 261. IBN TAGRĪ BIRDĪ en *al-Nuḡūm al-zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Presentación y Comentario de Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1ª Edición 1992, t. VII, pp. 202-203 y MOḤAMMAD IBN AḤMAD AL-FĀSĪ en *al-'Iqd al-ṭamīn fī Tārīj al-balad al-amīn*, al-Qāhira, 1966, t. 5, p. 335; Beirut 1998, t. V, p. 326.

⁹En lo referente al sobrenombre de *al-Riqūṭī*, podemos decir que es un sobrenombre que procede de la palabra Ricote, es decir de un valle que se componía de las localidades de: Ricote, Albarán, Blancas, Ojós, Ulea y Villanueva, y pertenecía a la orden militar de Santiago. La localidad de la que recibe el nombre corresponde al partido judicial de Cieza y está situada a 14 Km de la cabecera del partido y a 12 Km de Archena, en una carretera que empalma con la de Madrid. Es una población muy antigua, donde en 1228 d. C., se coronó Ibn Hūd (m. 1238. d. C) más tarde Rey de Murcia. Para más información sobre *al-Riqūṭī*, véase en IBN AL-JAṬĪB, op, cit, p. 31; ISMĀ'ĪL IBN KAṬĪR, op, cit, 497; AL-FĀSĪ, op, cit, p. 335; La *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo - Americana*, Madrid, Espasa Calpe. S. A, 1928, p., 51 y 416; el *Diccionario Enciclopédico*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, t. XXV, p. 10027 y la *Enciclopedia del idioma* de ALONSO MARTÍN, Madrid, Aguilar, 1958, t. III, p. 3629.

¹⁰AḤMAD IBN MUḤAMMAD AL-MAQQARĪ, *Nafḡ at-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, verificación de Iḡsān 'Abbās, Dār Šādir, Beirut, 1997, t. II, p. 196; LISĀN AL-DĪN IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, op, cit., p. 31; ABŪ MUḤAMMAD 'ALĪ IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ÿamharat ansāb al-'Arab*, ed. Lévi-Provençal, El Cairo, 1948, p. 309; ESTEBAN LATOR "Ibn Sab'īn de Murcia y su budd al-'Arif". Revista, Al-Ándalus, Vol. IX, Madrid, 1944, fasc. 2, p. 373. En lo referente a esta última referencia, el arabista español señala que la palabra *al-'Akkī*, era un error por *al-Makkī* (mecano). Decimos que la palabra *al-'Akkī* se funda sobre la pertenencia de Ibn Sab'īn a *Gāfiq Ibn Šāhid Ibn 'Alqama Ibn 'Akk*. Los *banū 'Akk* de al-Ándalus, habitaban en el Norte de Córdoba cerca de Sevilla y del Guadalquivir.

¹¹ *Al-Qaṣṭalānī* de la palabra árabe *Castāla* es decir Castilla de hoy. Ibn Sab'īn, puede ser que estuvo en esa región por motivos de aprendizaje. Sobre tal información véase la obra de AL-

conocimiento de la mística fue nombrado honoríficamente por « Quṭb al-Dīn » (el polo de la religión).

En lo referente a su famoso sobrenombre de Ibn Sab'īn, la mayoría de las fuentes bibliográficas no se han referido a él ni explican tal nombramiento extraño. Solamente, Ibn Sab'īn nos da una explicación a este sobrenombre en su epístola titulada «*al-Nūriya*» (la luminosa)¹⁴ y en otra titulada por «*al-Iḥāṭa*»¹⁵ (el conocimiento global). En la primera, se nombraba «عبد الله ابن مراتب توبة رسول الله» (Esclavo de Dios, el hijo de los grados del arrepentimiento del Profeta)¹⁶ y, en la segunda, el místico se manifestó de este modo:

«Este es un documento, en el que se dijo y apareció la verdad; lo reveló 'Abdu-l-Ḥaqq [...] Y por unanimidad, se basó la fama del Creador en multiplicar siete por diez»¹⁷

YĀFĪ'Ī AL-YAMANĪ, *Mirāt al-Ŷinān wa 'Ibrat al-Yaqzān fī Ma'rifat ḥawādīṭ al-Zamān*, edición crítica de Ŷalīl Maṣṣūr, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beirut, 1997, t. IV, p. 129.

¹²Puede ser *Mālikī* por su pertenencia en los principios de su vida a la doctrina *Mālikī*, expandida en toda la Península Ibérica y en el Norte de África de aquellos tiempos.

¹³AḤMAD AL-MAQQARĪ, *Nafḥ at-Ṭīb*, op. cit., p. 196.

¹⁴ABDULḤAQQ IBN SAB'ĪN, *Risāla al-Nūriya* en *Ma'ymū' Rasā'il* (manuscrito de la Biblioteca Taymūriyya, con el número 149, materia «*Taṣawwuf*», *Dār al-kutub al-Qawmiyya*), edición crítica 'Abd al-Raḥmān Badawī, El Cairo 1965, p. 184.

¹⁵IBN SAB'ĪN, *Ma'ymū' Rasā'il*, p. 473; IBN SAB'ĪN, *Risāla al-Iḥāṭa* (epístola del conocimiento global), edición de 'Abd al-Raḥmān Badawī, El Cairo 1965, pp. 23-24.

¹⁶IBN SAB'ĪN, *al-Nūriya*, p. 184. [عبد الله ابن مراتب توبة رسول الله] Este breve anuncio de Ibn Sab'īn corresponde con el mismo dicho del Profeta que lo había proclamado éste de esta manera:

[والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة]. La traducción es la siguiente: «Por Allá, que yo le pido perdón a Allá y me arrepimiento ante Él, más de setenta veces al día» se transmitió de Abū Huraira, Allá esté complacido con él, que oyó decir al Mensajero de Allá, Él le bendiga y le de paz. Lo relato *Al-Bujārī*. Véase en *Saḥīḥ al-Bujārī* de ISMĀ'ĪL AL-BUJĀRĪ, Beirut, Líbano, s.d. *Kitāb al-Da'wat* (Libro de las imploraciones) n.º 80, [6307], t. XI, p. 101; en *Iḥyā'Ulūm al-dīn* de ABŪ ḤĀMID AL-GAZĀLĪ. Capítulo: «*Ādāb al-Du'ā'wa Faḍliḥ*». 2ª edición, Dār al-Fikr, Beirut, Líbano 1409 H/1989 d. C. t. I, p. 369.

¹⁷IBN SAB'ĪN, *al-Iḥāṭa*, op. cit, p. 474, [Traducción mía]. El origen del texto en árabe es este :

«هذا تقييد قيل فيه الحق وظهر فيه الحق وأملأه عبد الحق [...] وبالاتفاق قامت شهرة الواضع من ضرب سبعة في عشرة»

Para realzar la ironía hasta su límite, Ibn Sab'īn tenía otro sobrenombre que era el de «*Ibn al-Dāra*». Pues, gracias a Esteban Lator conocemos el significado que el biógrafo al-Maqqarī dio a la palabra «Dāra», en relación con el sobrenombre de nuestro filósofo, y que no era otro que el de «Círculo», correspondiendo «Dāra» a «*sab'īn*» (=70) en una notación rumí¹⁸. Esta misma equivalencia, círculo igual a setenta, fue también dada por Georges Séraphin Colín cuando habló de 27 signos numéricos de valor absoluto llamados «rumies»¹⁹, y por José A. Sánchez Pérez quién recogió hasta 50 cifras de éstas en un manuscrito de El Escorial²⁰. Con lo dicho por al-Maqqarī, el sobrenombre «Ibn Sab'īn» equivale a «Ibn al-Dāra» y este último significaría «hijo del círculo».

En lo referente al árbol genealógico de Ibn Sab'īn, se sabe que su familia, de excelente posición social, remontaba su origen hasta el califa 'Alī, aunque algún historiador le atribuye un linaje visigodo²¹. Según Ibn al-Jaṭīb y al-Maqqarī, el padre de Ibn Sab'īn, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr, asumió cargos políticos y responsabilidades administrativas, ya que fue nombrado alcalde y desempeñó un gran papel en la ciudad de Murcia²².

Además, sabemos por al-Maqqarī de la existencia de un hermano de Ibn Sab'īn, que fue secretario de Ibn Hūd al-Wāṭiq en su segunda etapa de gobierno

¹⁸ Para escribir su nombre, Ibn Sab'īn usaba la expresión 'Ibn O'. El cero en el orden numérico romano quiere decir 70. Véase *Nafḥ al-Ṭīb* de A. AL-MAQQARĪ, op. cit., t. II, p. 196. Véase también, sobre esta materia de "al-Dāra" *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, de MUḤAMMAD IBN YA'QŪB AL-ŠIRĀZĪ AL-FĪRŪZABĀDĪ, al-Qāhira, Matba'at al-Amira, 1289 (1871), 2ª edición t.V, p. 345.

¹⁹ GEORGES SERAPHIN COLIN "De l'origine Grecque des 'Chiffres de Fès' et de nos 'Chiffres Arabes'", Art. Ext du *Journal Asiatique*. Paris, Avril-Juin, 1933. Recueil trimestriel de mémoire et de notices relatifs aux études orientales, p.75.

²⁰ JOSE ANTONIO SÁNCHEZ PÉREZ, "Sobre las cifras Rumies", *Al-Ándalus*, Madrid, 1935, V III, pp. 104-106; por su parte, el Profesor G. LÉVI DELLA VIDA en un artículo titulado "Appunti e quesiti di storia letteraria araba" (apud *Revista degli studi orientali*, XIV (1933), pp. 249-283, llama brevemente la atención sobre la identidad del alfabeto numeral griego con las cifras que aparecen en los documentos mozárabes de Toledo, publicados en la monumental edición de González Palencia (Numerali greci in documenti arabo-spagnoli), pp. 281-283.

²¹A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, edición crítica, t. II, p. 196.

²²IBN AL-JAṬĪB, *Al-Iḥāṭa*, op. cit, t. IV, p. 33; ' A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op. cit, t. II, p. 198.

de la capital murciana (1263-1264). Tras presentar al-Wāṭiq sus protestas a Alfonso X (1252-1284 d.C) por la política llevada a cabo de no respetar lo pactado en «Alcaraz»²³, envió al hermano de Ibn Sab'īn ante el sumo Pontífice para que incidiera en que Alfonso X cumpliera lo acordado en el pacto de 1243 d.C²⁴.

De tal forma el hermano de Ibn Sab'īn cumplió acertadamente su misión, contestando a todas las preguntas del Papa con tan sabia prudencia, que éste hubo de exclamar maravillado:

«Sabed que el hermano de Abū Ṭālib es hombre tan sabio que hoy no existe entre los musulmanes quien conozca a Dios mejor que él».

Una cita, a continuación, revela cuál fue el motivo de todo este asunto.

«El emir 'Abd Allāh ibn Hūd acababa de concertar un tratado de paz con el tirano de los cristianos. Habiendo quebrantado éste su palabra y faltado a las condiciones estipuladas, 'Abd Allāh, se vio precisado a enviar una embajada al gran sacerdote de Roma [Romano], encargando de exponer sus quejas a Abū Ṭālib ibn Sab'īn, hermano de Muḥammad 'Abdulḥaqq [nuestro autor]. Llegado a dicha ciudad, donde jamás pone el pie ningún musulmán, Abū Ṭālib cumplió su misión. Luego se le preguntó sobre sus asuntos personales, a lo cual habiendo respondido como convenía. Abū Ṭālib se apercibió de que el Papa, dirigiéndose a las personas que le rodeaban, les dijo en lengua bárbara, palabras cuyo sentido fue

²³ El pacto de Alcaraz ha sido estudiado en diversas publicaciones por J. Torres Fontes: «El reino musulmán de Murcia en el siglo XIII», *Anales de la Universidad de Murcia. Facultad de Filología y Letras* (Murcia, 1951-52), pp. 260-274; *Incorporación de Murcia a la Corona de Castilla*, Acad. Alfonso X, Murcia. 1.973 y en *Murcia castellana, historia de la región de Murcia*, vol. III, Ed. Mediterráneo, Murcia 1981, pp. 295-387 en colaboración con A. L. Molina Molina.

²⁴ EMILIO, MOLINA LOPÉZ, "Murcia en el marco histórico del segundo tercio del siglo XIII (1212-1258)"; GARCÍA ANTÓN, J., "La cultura Árabe en Murcia", en GARCÍA ANTÓN, J: *Historia de la Región de Murcia*, Tomo III, Ediciones Mediterráneo S. A., Murcia, 1980, pp. 257-258.

*explicado al embajador musulmán en los siguientes términos:
«Sabed que el hermano de éste [serían las palabras del Pontífice
señalando al embajador] es hombre tan sabio, que hoy no existe
entre los musulmanes quien conozca a Dios mejor que él»²⁵*

Ibn Sab'īn pertenecía a una familia hidalga, dotada, al parecer, de una buena posición social, económica y política en la *España-Musulmana*, lo que le facilitaba asumir su tarea con eficacia. Si añadimos el privilegio social del que gozaba esa familia, privilegio que le aseguraba un medio de vida sano con las virtudes físicas de las cuales gozaba el místico, podemos deducir fácilmente que el orgullo, revelado por su vestimenta de nobleza, fue profundamente justificado.

Ibn Sab'īn no reconocía la sumisión a nadie, siquiera a Federico II (1220-1250 d.C.)²⁶ de Hohenstaufen²⁷, rey de Sicilia. Las «preguntas filosóficas»²⁸ que había mandado este rey a los sabios musulmanes, fueron descuidadamente recibidas pero asombrosamente las «respuestas» del místico eran

²⁵A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op, cit, v. II, p. 201; IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa fī Ajbārī Garnāṭa*, op, cit., t, II, pp. 34-3. Hay una traducción en francés de esta anécdota que se encuentra en “*Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l’Empereur Frédéric II*” de MICHELE AMARI, *Journal Asiatique*, 5^o serie. I, Paris 1853, pp. 251-2.

²⁶Federico II, rey de Cecilia y emperador de Alemania, en la primera mitad del siglo XIII. Nacido en Lési (cerca de Ancona) el 26 de diciembre de 1194, hijo de Enrique VI de Hohenstaufen y Constanza de Cecilia, sería el autor intelectual de un movimiento religioso, cultural y social que nada, en el pasado de la cristiandad, dejaba presentir. Sus efectos conmoverían al mundo de su época y perdurarían en la conciencia religiosa de Italia. Véase en *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia* de MIGUEL ASÍN PALACIOS, 1^a edición, Madrid, 1919., pp. 302-3, donde nos relata que ‘este emperador fue filósofo, librepensador y políglota, rodease de musulmanes para las tareas de la paz y para las empresas bélicas.’ ‘Estaba por otra parte custodioso por eunucos a la moda oriental; y hasta la túnica con que fue sepultado al morir ostentaba bordada en oro una inscripción arábiga, cosa que los papas y los otros reyes cristianos lamentaban públicamente el escándalo de aquella corte y de aquel emperador’.

²⁷Los Hohenstaufen: esta familia reinará entre los siglos X y XIII en Suabia (en alemán, Schwaben, en latín, Suevia), ducado medieval al suroeste de Alemania, en lo que hoy es Baden - Württemberg- y algunas zonas de Baviera y Suiza. La región era conocida en la antigüedad como Alemania.

²⁸Sobre estas «preguntas filosóficas», véase más adelante el capítulo dedicado a las obras del místico, pp. 68-102.

minuciosamente elaboradas, porque asociaba el orgullo de ser dueño de sí mismo a la ironía de ser un sabio de su época²⁹.

1. 2. Ibn Sab'īn en Murcia

La existencia terrena de Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq Ibn Sab'īn comenzó en Murcia, en el valle de Ricote, donde nació en el año 614 de la Hégira, correspondiente al año 1217 de la era Cristiana. Pertenecía a una familia de buena posición social, que asumió puestos y oficios destacados en la sociedad andaluza de entonces. Su padre Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr, asumió cargos políticos y responsabilidades administrativas como ya se mencionó anteriormente, mientras que su hermano Abu Ṭālib ejerció el cargo de emisario de Ibn Hūd al Pontífice de Roma.

En su juventud, Ibn Sab'īn empezó a estudiar, según los biógrafos, el *Adāb* (Humanidades) bajo la dirección de algunos grandes profesores de su tiempo³⁰. También estudió ciencias jurídicas y disciplinas relativas a la filosofía, mostrando hacia estas últimas su mayor predilección, sobre todo la *Lógica Formal*, la *Metafísica*, la *Física* y la *Aritmética*. Por otro lado, estudió la ciencia de la metodología llamado en árabe por «'Ilm al-Uṣūl», ejercida por la escuela *aṣ'arī*.

Además, según el biógrafo Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī³¹, Ibn Sab'īn pasaba por conocedor de medicina, química y de la magia blanca «*Simyā'*»³² y conocía a la perfección la ciencia de los secretos de las letras alfabéticas «*'Ilm Asrār al-Ḥurūf*».

²⁹MIGUEL CRUZ HENÁNDEZ, *Historia de la filosofía española: filosofía Hispano-Musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957, t. II, p. 301.

³⁰Ignoramos los nombres de sus maestros en el campo de las Humanidades y otras formaciones científicas excepto la del sufismo.

³¹IBN 'IMĀD AL-ḤANBALĪ, *Šaḍarāt al-ḍahab, fī Ajbār man ḍahab*, comentario y verificación de 'Abd al-Qādir al-Aran'ūt y Muḥammad al-Aran'ūt, Beirut-Dimašq, Dār Ibn Kaṭīr 1991, t.VII, p. 574, en la cual señala que Ibn Sab'īn tenía mucho conocimiento relacionado con la *ciencia de las letras alfabéticas* «*'Ilm al-ḥurūf*» y es por eso que compuso una obra sobre dicha ciencia titulada *Kitāb Idrīs* (Obra de Hermes).

Al parecer, durante su juventud, los biógrafos nos informan que Ibn Sab'īn se dedicó al estudio del pensamiento *sufī* (místico), con el maestro Ishāq ibn al-Mar'a ibn al-Dahāq (m. 611 h / 1214-15 d.C)³³, comentarista del libro de Ibn al-'Ārif (m. 1141 d. c)³⁴, *Maḥāsin al-Mayālis* (Excelencias de las reuniones) y de una obra de Abū al-Ma'ālī al-Ġuwaynī (m. 478h/ 1185 d.C) titulada, *Kitāb al-Iršād* (Libro de la Orientación). Tal información es errónea ya que la fecha de la muerte de este maestro es anterior al nacimiento de Ibn Sab'īn³⁵.

También hubo otros dos maestros que marcaron la vida científica del místico como al-Ḥarrānī (m. 538 h / 1141 d.C) y su discípulo al-Būnī (m. 622 h / 1225 d.C), autor del famoso libro *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif* (El sol de las sabidurías y las caricias de los gnósticos)³⁶.

³²La terminología referente a las diferentes ramas de las «Ciencias Sin embargo, en la época "post-clásica", la de Ibn Sab'īn (x. XIII) y de Ibn Jaldūn (s. XIV), *sīmiyā'* designa propiamente a la magia operatoria fundada en la virtud de las letras, mientras que *'ilm al-ḥurūf* se refiere al aspecto más teórico y particular de las correspondencias entre las letras y los elementos naturales. Véase en "*Al-sīmyā': la ciencia de las letras y esoterismo morisco*" de PIERRE LORY, Conferencia publicada en *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem*, nº 11, 1985.

³³Su nombre completo es Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Dahāq Abū Ishāq Ibn al-Mar'a (m. 611 H / 1214 -1215). Su enseñanza favorita era *'ilm al-Kalām* (teología dogmática) y de ella se hizo famoso en su tiempo. Habitó durante mucho tiempo en Málaga, de allí se traslada a Murcia. También dedicó algún tiempo en su patria a enseñar el sufismo. Según Ibn al-Jaṭīb en *al-Iḥāṭa*, op. cit, al-Qāhira, 1975, t. III, pp. 281-28, «Ibn Dahāq, nos ha dejado obras de buena calidad y de buena fe».

³⁴Místico de Almería, muerto en Marruecos (1141 de J. C) y autor de un opúsculo esotérico titulado *Maḥāsin al-Mayālis*, cuya edición con traducción francesa y comentario han sido publicados por Miguel Asín palacios (Paris, Geuthner, 1933). Una traducción española del opúsculo, con un estudio previo sobre la vida del autor y su ideario místico, han sido publicado por el mismo Asín en el Boletín de la Universidad de Madrid, 1931.

³⁵En lo que se refiere a la enseñanza de Ibn Sab'īn bajo la dirección de Ibn Dahāq, la mayoría de las biografías, no nos permiten resolver esta dificultad, sobre todo cuando la fecha del nacimiento de Ibn Sab'īn es aproximadamente 3 años posterior a la muerte de su "pretendido" maestro. Lo más probable según AL-FĀSĪ en *Al 'Iqd al-Tamīn*, op, cit, t. III, p. 335, que, 'Ibn Sab'īn, sólo pudo cultivar las obras de este maestro leyéndolas'.

³⁶La época en la que vivían estos dos místicos, al-Ḥarrānī (m. 538 H / 1141 d.C) y al-Būnī (m. 622 H / 1225 d. C), no coincide con la de Ibn Sab'īn y por eso, podemos decir que es imposible que el místico haya podido estudiar directamente bajo la dirección de estos dos maestros. Seguro que

Este pensamiento sufí, según al-Bādisī, constituiría más tarde en el místico el objeto de todos sus esfuerzos ya que pretendía unir la filosofía con el sufismo³⁷. Sus conocimientos de esta ciencia fueron bien pronto extraordinarios y según algunos biógrafos, desde muy joven mostró una inteligencia considerable.

No obstante, Ibn Sab'īn, según los biógrafos, ocultó toda su vinculación con otros místicos de su época, y describió su propio aprendizaje del sufismo como un esfuerzo personal. Pero, en algunas citas de su propia obra, el místico nos informa que recibió la ayuda de «*alguien*» y por eso utilizaba expresiones imprecisas, como la de «*busqué ayuda en otro*», o como «*busqué para leerlo a "alguien" que me ilustrase en los pasajes dudosos*». Todo esto, quiere decir que Ibn Sab'īn o era erudito y culto, y no necesitaba la ayuda de nadie, o tan sólo era un egoísta a la hora de redactar sus obras.

Nuestro comentarista desconocido de la epístola de Ibn Sab'īn, *Risāla al-'Ahd* (Epístola del testamento) defiende la primera hipótesis diciendo lo siguiente:

*«Nuestro señor –Ibn Sab'īn– que Dios tenga en su Santa Gloria, investigó todas las ciencias: coránicas, filosóficas y literarias, y abarcó todas sus obras reveladas y las que no lo son, desde el principio de las ciencias hasta nuestros días»*³⁸

los biógrafos no se han referido a aquella enseñanza presencial del maestro con su discípulo, sino más bien se referían a que Ibn Sab'īn adoptó sus doctrinas basándose en sus obras.

³⁷ABDULḤAQQ AL-BĀDĪSĪ, *al-Maqṣad al-Šarīf wa-l-Manẓar al-Laṭīf fī al-ṭa'īf bi-Šulāḥā'i al-Rīf*, Manuscrito de la Biblioteca General de Rabat, n.º. D. 110, ff. 13-15, verificación de Sa'id A'RĀB, al-Ribāṭ 1982, pp. 34-37. Algunos fragmentos de esta obra han sido traducidos por el francés. G. COLIN en *Archives Marocaines*, v. XXVI, París (1926), pp. 74-78.

³⁸IBN SAB'ĪN, *Šarḥ Risālat al'Ahd*, en *Ma'âmū' Rasā'il* (Manuscrito de la Biblioteca Taymūriya de El Cairo), edición de A. Badawī, al-Qāhira, 1965, p. 11.

Otros de sus discípulos entusiastas que desconocemos, nos informan según al-Maqqarī que «Ibn Sab'īn, durante toda su juventud, había sido formal y lejano de las diversiones que le distrajeran de sus ocupaciones ordinarias y místicas»³⁹.

Según parece, el místico no tenía ninguna ambición política ni administrativa como la de tener un cargo de autoridad como la de su padre o la de su hermano, ya que era lo último de sus preocupaciones. Se preparaba para una tarea que iba a hacer de él un Polo de la religión «*Quṭb al-Dīn*». Por eso, la vía del misticismo era, la única salida, donde encontró su alivio y su alegría.

Entonces, en Murcia es dónde comenzaron los discípulos a seguir sus enseñanzas y a rodearle para marcar el comienzo de una hermandad que llevaría su nombre, *sab'īniyyūn*, que según la descripción de Esteban Lator:

*«Es una secta que debió de tener muchos afiliados, entre ellos hombres maduros que profesaban la pobreza voluntaria -las fuentes les dan preferentemente el nombre de fuqarāʿ-, andaban viajando cubiertos de un tosco sayal y un manto de lana, y pasaban la vida entre caminos y plazas»*⁴⁰

Nada faltaba a esta hermandad para emprender su marcha hacia una expansión que incluía, además de al-Ándalus, una gran parte del Norte de África y una pequeña región de la Península Arábiga.

Delante de esta propagación apasionada del sab'īnismo, los defensores del derecho islámico se vieron forzados de criticar al místico, en primer lugar calumniando todos sus dichos y segundo, acusándole de herejía a las autoridades. En esta atmósfera de incertidumbre y de inseguridad, nuestro místico se lanzó a una serie de desplazamientos ininterrumpidos.

³⁹A. AL-MAQQARĪ, *Nafh al-Ṭīb*, op. cit, t. II, p. 199-200.

⁴⁰ESTEBAN LATOR, "Ibn Sab'īn y su Budd al-ʿĀrif", art, cit, p. 376.

En primer lugar, el místico abandona su ciudad natal dirigiéndose a Granada⁴¹, rodeado por algunos de sus discípulos llamados *fuqarā'*⁴² y otros simpatizantes. A su llegada a esta ciudad manifiesta públicamente sus enseñanzas, que desde luego los alfaquíes no le iban a dejar en paz y por eso deciden perseguirlo por todo el al-Ándalus.

Ante estas persecuciones, Ibn Sab'īn decide viajar a la otra orilla del Mediterráneo, precisamente al Norte de Marruecos, con el propósito de salvar su doctrina enseñándola a la gente y en particular a los bereberes que habitaban la región. Algunos de éstos encontraban en sus mandamientos una enseñanza adorable y favorable.

1. 3 Estancia de Ibn Sab'īn en Ceuta

Hay dos acontecimientos muy importantes en la vida de Ibn Sab'īn que se produjeron en consecuencia de la gran reputación que tuvo en esta ciudad. El primero, fue cuando una mujer muy rica y muy bella, fascinada por la inteligencia del místico y posiblemente por su nobleza y por su belleza física, le propuso el matrimonio⁴³. Una proposición alegremente aceptada por parte del místico, que enseguida tuvo a un recién nacido, de quién la muerte se apoderó en el año 646 de la Hégira. Fue, también, esta mujer quien le construyó un cenobio en su casa, donde el místico se retiraba varias noches para buscar la «Realidad Absoluta».

El segundo hecho consiste en que el rey almohade Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid, llamado Ar-rašīd (630-640 H / 1232-1242 d.C), recibió una misiva de Federico II, rey de Sicilia, en la que éste, solicitaba *respuestas* sobre varias

⁴¹Ibn al-Jaṭīb relata en un párrafo de tres líneas titulado «La entrada a Granada» (دخول غرناطة) que Ibn Sab'īn a su llegada a Granada, se instaló en un *Ribāt*, llamado el 'Ukab situado al Oeste de dicha ciudad. Véase en IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, op, cit, t. II, p. 37.

⁴²«Fuqarā'» de la palabra «faqr» es el estado de aquel que se ha hecho a sí mismo independiente de todo salvo de Dios y se rehúsa cualquier cosa que le aparte del camino hacia Él.

⁴³DARÍO CABANELAS, «Federico II de Sicilia e Ibn Sab'īn de Murcia. Las "Cuestiones Sicilianas"», *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1954, an. III, pp. 43-4

preguntas relacionadas con temas filosóficos⁴⁴. Ganado por el rumor que circulaba sobre la reputación filosófica de Ibn Sab'īn, el gobernador de Ceuta, Ibn Jalāṣ al-balansī entonces, por orden del sultán almohade, decide otorgar esta responsabilidad al murciano de responder a las *preguntas* del rey Siciliano. El místico lo hizo brillantemente, respondiendo a todas esas *preguntas filosóficas* y luego redactó su famosa obra cuyo título es *Aýwiba Yamaniya 'an Masā'il Šiqilliya* (Respuestas Yemeníes a las Cuestiones Sicilianas).

A pesar de que Ibn Sab'īn se esforzó en su obra por hacer alarde de la ortodoxia y celo religioso, pronto se difundió el rumor de una presencia fuerte de la filosofía en sus *respuestas*. Ibn Jalāṣ, como representante del gobierno almohade en Ceuta y amigo de varios alfaquíes, había sido persuadido de que estaba en relación con un filósofo y no con un defensor de la religión y es por eso que no tardó en expulsarle de la ciudad. Además, en aquella época, el sentido de la filosofía era sinónimo de herejía⁴⁵.

1. 4. En el camino a la Meca

Ibn Sab'īn fue expulsado de Ceuta y es muy posible que hubiera tomado, como camino, la cordillera del *Rif* –pasando por sus montañas– que se extiende a lo largo de la costa mediterránea y cubre casi toda la región del norte de Marruecos. Algunos biógrafos señalaron su estancia en *Bādis*⁴⁶, donde Ibn Sab'īn,

⁴⁴IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa*, op. cit, t, II, pp. 34-35; A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op. cit, t. II, p. 201; véase también ANTONIO HUICI MIRANDA, *El reinado del Califa almohade al-Rašīd, hijo del Ma'mūn*, apud *Hespéris*, XLI, Paris 1954, pp. 1-37.

⁴⁵IBN AL-JAṬĪB, *Ibīdem*, p. 33. Por otro lado, la obra de DOMINIQUE URVOY, *Le Monde de ulémes andalous de V / XI au VII / XIII*, Genève 1978, p. 204, nos ayuda a entender la situación política e ideológica vivida en aquel periodo en el que vivía Ibn Sab'īn en al-Ándalus. Nos informa sobre la existencia de dos fenómenos muy importantes en la vida de los ulemas andalusíes. El primero consiste en que la conexión entre el mundo jurídico y el mundo místico era cada vez más estrecha, y el segundo consiste en que la posesión del poder político e ideológico era cada vez más grande y fuerte.

⁴⁶Fortaleza sobre la costa mediterránea y vecina de la ciudad de Alhucemas, situada entre el pueblo de Benī Yeteft y el de Benī Gumīl.

en compañía de un grupo de sufíes andalusíes, se dedicaba a la enseñanza y, a dar seminarios sobre mística en una de las mezquitas. También se puede decir que posiblemente, el místico organizó algo parecido a las conferencias de hoy, con la intención de debatir las opiniones de sabios de la localidad que en su mayoría eran alfaquíes de menor importancia.

Después de abandonar la fortaleza de *Bādis* por motivos que ignoramos, Ibn Sab'īn decide viajar a *Vela* donde el número de sus discípulos no dejó de crecer. Su estancia en esta ciudad, no va a transcurrir sin disturbios y confusiones, porque, por tercera vez, los alfaquíes le presionaron para dejar aquella región, dirigiéndose primero hacia *Túnez* y luego a *Cabes*. Según algunos biógrafos, Ibn Sab'īn tuvo el tiempo suficiente para redactar algunas de sus obras con el fin de garantizar las bases de su enseñanza.

A causa del fanatismo de los alfaquíes, Ibn Sab'īn procuraba ocultar su doctrina por una instrucción ascética y sirviéndose preferentemente de conversaciones privadas, pero su natural falta de tacto en los debates, unida a la imprudencia de sus discípulos, que divulgaban dondequiera la nueva hermandad, hicieron que no tardara en producirse la voz de alarma. Entonces, comenzó una pesquisa constante, y se buscaron frases equívocas en sus escritos.

En general, esta situación la aprovechó el jefe de los teólogos en Túnez Abū Bakr ibn Ŷalīl al-Šakūnī (m. 649 h / 1251 d.C), cuando logró enrarecer el clima y presionar de tal forma a sus compañeros los *alfaquíes* para que expulsaran según el mismo teólogo a '*Ibn Sab'īn el Zindīq*' (Ibn Sab'īn el herético) del país. Además, según relata Ibn Šākir, el mismo al-Šakūnī criticó a los discípulos sab'īnīes, apoyándose en los hábitos que llevaban, por el abandono que hacían de las costumbres corrientes y por sus mensajes de pobreza y deseo de identificación con Alá.⁴⁷

⁴⁷IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, '*Uyūn al-Tawārīj*', al-Qāhira, 1980, t, XX, p. 407.

1. 5. Ibn Sab'īn en Egipto

En Egipto Ibn Sab'īn fue recibido con frialdad, ya que los rumores y la propaganda que se difundían y se oían sobre él, no tardaron en invadir a la población egipcia incluso antes de su llegada a éste país⁴⁸. Además, la mentalidad supersticiosa del pueblo egipcio, que miraba con extremadas reservas las innovadoras actividades místicas de este sabio andalusí no ayudaba en absoluto a la expansión de una doctrina como la del sab'inismo⁴⁹. Pues, todos, en particular los alfaquíes, temían que el efecto de la renovación espiritual en el pueblo egipcio pudiera tener repercusiones en la organización social e incluso en el sistema político.

No conocemos absolutamente nada sobre la estancia de Ibn Sab'īn en Egipto, sin embargo sabemos los motivos que incitaban aquella actitud indiferente hacia el sab'inismo por parte de los egipcios. Uno de esos motivos es que el magrebí Abū-l-Ḥasan al-Šādilī (m. 656 H / 1258 d.C) estaba antes que Ibn Sab'īn en Egipto y los egipcios le recibieron calurosamente por su inclinación a los sunnīes, defensores de la «Šarī'at». Además, la presencia de dos grandes alfaquíes, al-Cādī ibn Daqīq al-'Ayyid (m. 702 H / 1302-3 d.C) y Abū Bakr Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭalānī (m. 686 H / 1287 d.C) impidieron que Ibn Sab'īn ejerciera su doctrina con comodidad. Comenzaron a dirigirle sus críticas y se empeñaban en propagar el pensamiento esotérico del místico. El primero, criticó el estilo literario sab'īnī calificándolo de delirio, mientras que el segundo condenó sus razonamientos, porque, según él, tenía conceptos heréticos y por lo tanto anti-islámico. Frente a estas acusaciones, Ibn Sab'īn decide abandonar esa región marchándose a la Meca en búsqueda de un ambiente más propicio para su labor de *da'wa*.

⁴⁸No sabemos con exactitud la fecha de su llegada a Egipto, pero sí sabemos según un discípulo de Ibn Sab'īn que éste inició su viaje hacia Oriente desde el Magreb en el año 648 h. Véase en *al-'Iqd al-Ṭamīn de Al-FĀSĪ*, op, cit, t. III, p. 336.

⁴⁹DARIO CABANELAS, "*Frederico II de Cecilia e Ibn Sab'īn de Murcia, las cuestiones sicilianas*", art, cit, pp. 44-5.

1. 6. Estancia de Ibn Sab'īn en la Meca

La nueva estancia de Ibn Sab'īn en la *Meca* se realizó por dos razones: primero, por los ataques intensos siempre llevados contra él por parte de los *alfaquíes* de los países donde permaneció y, segundo, por su inclinación hacia los *fatimíes* por los cuales tenía un sentimiento de alivio. El sentimiento que había conseguido a menudo ocultar, sólo se manifestaba a través de ciertas expresiones en la carta de reconocimiento (*risālat al-bay'a*), públicamente representada por Abū Numay Muḥammad I (652-702 H / 1254-1301 d.C)⁵⁰, en la cual reconoce la soberanía del Ḥafṣī al-Mustanṣir (1249-1277), sultán de *Ifriqiya*. Ibn Sab'īn le animó en su resolución y redactó con su propia mano el documento con que Abū Numay aceptaba al sultán como soberano.

Según Esteban Lator, Ibn Sab'īn aprovechó su nueva situación en la Meca para ganarse la gracia del sultán; consolidar su propio prestigio y prepararse así su regreso hacia el *Magreb*⁵¹. También, según al-Bādisī, Ibn Sab'īn trató de ganar la amistad de Abū Numay, invitándole a la doctrina *chií*. Esta conversión no le causó mucho, ya que sus obras anteriores a esta fecha resumían ideas ismā'ilíes.

Para reforzar su amistad con el gobernador de la Meca, Ibn Sab'īn trata de demostrarle su habilidad en lo que se refiere a la medicina sobre todo cuando trataba de curar una fractura en el cráneo que este gobernador había tenido en una de sus guerras. Según una anécdota de al-Bādisī, éste decía lo siguiente:

«Coincidió (la llegada de Ibn Sab'īn a la Meca) con la fecha cuando Abū Numay había tenido una fractura craneal en una de sus batallas. La coronilla de su cráneo se había fracturado. En su sitio,

⁵⁰Es fatimí, fundador de la casa jerifiana que reinó en la Meca durante años. Para ver más sobre la vida de este meceno, véase *Encyclopédie de l' Islam*, Leiden, Brill, 1960, Tome I (A-B), p. 104.

⁵¹E. LATOR, "Ibn Sab'īn y su *Budd al-Ārif*", art, cit, p. 378.

*Ibn Sab'īn le puso una pieza hecha de una corteza de calabaza
seca»⁵²*

El hecho de salvar el místico a este sultán de una muerte probable ayudó en el aumento de su prestigio. Con su consideración, se han conocido cada vez más sus discípulos, algunos de los cuales le habían seguido desde las dos regiones, al-Andalus y el Norte de África.

La estancia de Ibn Sab'īn en la Meca favorece su extraordinaria productividad. Simultáneamente, su vida mística se intensifica; las vueltas rituales, reales o mentales, alrededor de la Ka'ba interiorizada como "centro cósmico", alimentan un esfuerzo especulativo al que las visiones interiores, las percepciones teosóficas, proporcionan una confirmación experimental. Ibn Sab'īn es admitido como un gran maestro espiritual, situación que intenta aprovechar para enseñar su doctrina.

Otras actividades ultra-místicas de Ibn Sab'īn que habían visto la luz en aquella época mecana son los debates que tenía con los sabios que visitaban los lugares santos, como Safiy al-Dīn al-Hindī (m. 715 H / 1315 d.C) y Na'ym al-Dīn b. Isrā'īl (m. 677 H / 1278 d.C). Con el Quṭb al-Qaṣṭalānī, toda controversia era imposible, salvo la venganza de Ibn Sab'īn cuando incitó a Abū Numay para que este *alfaquí* fuera expulsado de la Meca, lo que se consiguió en el año 667 H / 1268⁵³.

La estancia mecana de Ibn Sab'īn fue el objeto de dos juicios diferentes: el de los adeptos entusiastas por el maestro y el de los enemigos que lo consideraron como herético. Los primeros sintieron tranquilidad y paz por su estancia en la *Meca* y su buena relación con su gobernador ya que gozaban de

⁵²E. LATOR, *Ibíd*, p. 377, nota 4; AL-BĀDISĪ, *al-Maqṣad*, op, cit, p. 15; IBN ŠĀKIR, *Uyūn al-Tawārīj*, op, cit., t, I, p. 315.

⁵³Después de su expulsión de la Meca, al-Qaṣṭalānī fue nombrado, por parte de Baybars rey de Egipto (658-676 H / 1258-1276 d. C), como director de la escuela *Kāmiliya* de El Cairo, fundada en el año 622 H / 1224 d.C, por el ṣāhirí valenciano Diḥya' para la defensa del Islam.

todo tipo de libertades y de respeto hasta tal punto que algunos biógrafos referían que los magrebíes comenzaron desde entonces a ser más considerados y respetados por los mecanos, que se inclinaban a sus doctrinas e imitaban sus ejemplos. Además, ciertos mecanos llegaron hasta formular alabanzas por su pertenencia *hāšimí*, elogiando al mismo tiempo sus cualidades benéficas que, según ciertos biógrafos, Ibn Sab'īn gastaba una suma colosal en las limosnas⁵⁴.

En cuanto al juicio de los que veían en Ibn Sab'īn una verdadera amenaza, solamente pudieron enumerar los defectos del místico en lo que se refiere a sus desviaciones y a sus actos turbios. Pues, mientras que algunos lo acusaban de tener costumbre de burlarse de los peregrinos que daban vueltas alrededor de la *Ka'ba* y calificarlos de asnos, otros lo acusaban de brujería. Esto significa que sus enemigos, una vez más, logran durante la peregrinación, avisar a la gente de la gravedad de esta enseñanza sab'īnī. Ante esta situación el místico sentía inestabilidad a causa de la obsesión de estos alfaquies que le perseguían por todas partes y que marcó profundamente su vida. Fue entonces cuando decidió viajar a la *India*, porque consideraba que, sólo se podía tener la paz en ese lejano continente, pero la muerte se apoderó de él antes de realizar este largo viaje.

1. 7. Fallecimiento de Ibn Sab'īn

En relación con las causas de su muerte parece que no hay consenso, ya que la mayoría de los biógrafos dieron dos explicaciones distintas de su fallecimiento. Para unos, fue debido a una muerte natural, mientras que otros lo atribuyen a un envenenamiento ya que el gobernador de *Yemen* al-Muẓaffar Yūsuf Ibn 'Omar (m 694 h/ 1294 d.C), estaba en contra de Ibn Sab'īn por el buen recibimiento que el gobernador de la *Meca* le había dispensado. Este gobernador *Yemení* se ingenió en enviar a alguna persona para que le envenenasen.

⁵⁴Al-BĀDISĪ, *al-Maqṣad*, op, cit, p. 17.

IBN ŠĀKIR, uno de los discípulos más cercanos al místico, daba como exacta la primera hipótesis, es decir, la que atribuía el fin de su maestro a una muerte natural, que se produjo en el año 669 H / 1270 d.C.⁵⁵

⁵⁵IBN ŠĀKIR, *Fawāt al-Wafayāt*, op, cit, p. 254, da la fecha exacta de su muerte en el 28 de šuwal del 668 de la hégira que corresponde al año 1269 de la era cristiana. Le sigue en citar esta misma fecha D. MACDONALD en “*Development of Muslim Theology, jurisprudence & Constitutional theory*”, art, cit, p. 263; AḤMAD IBN ‘ALI AL-MAQRĪZĪ, *Kitāb al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*, al-Qāhira, 1936, v. I, p. 597; E. LATOR, “*Ibn Sab’īn y su Budd al-‘Ārif*”, op, cit, p. 373, decía en una nota a pie de página lo siguiente: ‘Al determinar la fecha de la muerte fluctúan las fuentes y los autores modernos entre el 668 y el 669 de la hégira’. Los que señalan la fecha del 668 de la hégira son: Steinschneider, Ibn Tagrī-Birdī y al-Šafadī. En cambio los que aportan el 669 y son: al-Zarkašī, M. Amari, al-Maqqarī, al-Maqrīzī, A. F. Mehren, Haÿÿī Jalīfa, De Slane y Ibn al-Jaṭīb. En cambio hay otros que citan el año 667 de la hégira y se lee en *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* de ‘ABD AL-WAHHĀB AL-ŠA’RĀNĪ, al-Qāhira, 1315 H, p. 173. Siguiendo la opinión de la mayoría de los biógrafos, he decidido optar por la fecha del año 669 de la hégira como año del fallecimiento de Ibn Sab’īn.

CAPÍTULO II: ESTUDIO DE LAS FUENTES BIOGRÁFICAS SOBRE EL MÍSTICO-FILÓSOFO IBN SAB'ĪN

2. 1. Introducción

Lo primero que encontramos a la hora de tratar la biografía de Ibn Sab'īn, partiendo de las obras medievales más antiguas, es la poca información que nos ofrecen, y unos sucesos incompletos. Las biografías más destacadas, y las que exponen mayor detalle sobre este sabio, las hemos dividido en tres categorías importantes: breves, intermedias y extensas. Además, con el análisis de su contenido y su posición, con respecto al *sab'inismo*, los autores de estas biografías pueden también estar divididos en tres clases: neutros, partidarios y adversarios.

Aunque estas biografías contienen informaciones reducidas, que carecen de los hechos más significativos de la vida del místico, hemos podido reunir algunos datos y relatos bastantes interesantes, acerca de la vida de este místico. Por lo tanto, pensamos que el estudio y análisis de estas fuentes, una tras otra, nos ayudará a conocer la verdadera posición de cada biógrafo con respecto a Ibn Sab'īn. Pensamos que este análisis será de gran interés, ya que nos saca de la monotonía de las crónicas repetidas. Una monotonía que se había vuelto como una regla general entre los biógrafos.

2. 2. Las fuentes biográficas breves

2. 2. 1. Las biografías breves que reflejan una posición neutral

Las biografías breves que reflejan una posición neutral no están consideradas como categorías, ya que toman una posición intermedia entre los pros y los contras. Algunas veces, esta neutralidad se reduce simplemente al nivel

de la información, pero otras veces, va hasta producir opiniones opuestas, es decir, partidaria y contraria a la vez.

Los biógrafos que forman parte de esta neutralidad son los siguientes:

1) Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Ruṣayd al-Sabtī al-Fihri (m. 721 H / 1321 d.C), en su *riḥla* (cuento del viaje) titulado: *Mil'al-'ayba bi-mā yūmmi'a bi-ṭūl al-gayba fī al-wiḥḥati al-waḥīha ilā Makka wa-ṭayba*⁵⁶, en una breve cita, nos informa que había conocido a Ibn Sab'īn en Ceuta, Vela, Túnez y que lo había acompañado en su viaje a Cables. Además, este biógrafo atribuye a Ibn Sab'īn un sobrenombre que es *Abū Ishāq* en lugar de *Abū Muḥammad*.

2) Muḥammad Abū-l-Qāsim al-Garnāṭī, (m.760 H / 1359 d.C) en su obra titulada *Raf' al-ḥuḥub al-mastūra 'an maḥāsin al-maqṣūra*⁵⁷, evocó el *Taḍmīn* (la inserción) que había hecho el místico Abū al-Barakāt Muḥammad b. Muḥammad al-Balāfiqī (m 771 H / 1370 d.C)⁵⁸ a propósito del nombre, *Ibn al-Dāra*, (hijo del círculo) que Ibn Sab'īn se inventaba cuando escribía su nombre de esta manera 'Ibn O'. También Ibn 'Abderraḥmān Ibn Aḥmad al-'Abbāsī (m.963 H/1556 d. C), en su obra cuyo título es *Ma'āhid al-tanṣīs 'alā ṣawāhidi al-taljīs*⁵⁹, evocó

⁵⁶MUḤAMMAD IBN RUṢAYD AL-SABTĪ, *Mil'al-'ayba bi-mā yūmmi'a bi-ṭūl al-gayba fī al-wiḥḥati al-waḥīha ilā Makka wa-ṭayba*. Ed. Crítica de Muḥammad al-Ḥabīb Ibn Jūyā, Tūnis, Dār al-garb al-islāmī1982, t, II, p. 313. Los Manuscritos de la obra están conservados en El Escorial (manuscritos nº 1680, 1735, 1736, 1737 (autógrafos), 1739. Relatan las estancias del autor en Túnez, en Damasco y en El Cairo; se caracterizan por la insuficiencia de las informaciones geográficas y constan de una sucesión de rúbricas biográficas sobre letrados, combinadas por citas poéticas. Sobre la citación de Ibn Sab'īn, véase el folio 44 del manuscrito nº 1736.

⁵⁷MUḤAMMAD ABŪ-L-QĀSIM AL-GARNĀṬĪ, *Raf' al-ḥuḥub al-mastūra 'an maḥāsin al-maqṣūra*, al-Qāhira, 1925 d.C.

⁵⁸La biografía más completa de Abū-l-Barakāt se encuentra en la *Iḥāta* de Ibn al-Jaṭīb, op, cit, t. II, pp. 101-121. También es muy extensa y valiosa por algunos datos que completan los de *Iḥāta*, la que le dedica al-Maqqarī en *Nafḥ al-Ṭīb*, op, cit, t, VII, pp. 391- 408. Además, SOLEDAD GIBERT le consagró una monografía exhaustiva en su artículo titulado "*Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, qāḍī, historiador y poeta*", en *Al-Andalus*, XXVIII (1963), pp. 381- 424.

⁵⁹IBN 'ABDERRAḤMĀN IBN AḤMAD AL-'ABBĀSĪ, *Ma'āhid al-tanṣīs 'alā ṣawāhidi al-taljīs*, Ed. Crítica de Muḥammad Muḥyī al-Dīn Maḥmūd, al-Qāhira 1955 d. C., p. 216.

literalmente los mismos detalles que había evocado *al-Garnāṭī* sobre tal sobrenombre.

3) *Abū Muḥammad Badr al-Dīn Ibn Ḥabīb al-ḥalabī al-Dimašqī*, (m. 779 H / 1377 d.C), en su obra titulada *Durrat al-aslāk fī dawlat al-Atrāk*⁶⁰, dictó en una sola línea la biografía de Ibn Sab'īn. La comentó diciendo que «*el místico había fallecido en la Meca después de haber vivido durante 75 años*». Ahora si se tiene en cuenta el hecho de que Ibn Sab'īn nació en el año 614 de la hégira, y murió en el año 669, el resultado es que ha vivido sólo 55 años y no 75 como informa Abū Muḥammad Badr al-Dīn.

4) *Ibn al-Qunfud al-Qasanṭīnī Abū-l-'Abbās Aḥmad Ibn Ḥusayn Ibn 'Alī Ibn al-Jaṭīb* (m.810 H/1407 d.C), en su obra titulada *Al-fārisiyya fī mabādi'al-dawla al-ḥafṣiyya*⁶¹, confirma que el tratado de reconocimiento (*bay'a*) de la dinastía Ḥafṣi⁶² enviado por los mecanos, representados por su gobernador Abū Numay, y redactado por Ibn Sab'īn, había sido enviado a Túnez en el año 655 de la hégira. Del mismo modo, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Ibrahīm, conocido por al-Zarkašī (m. 885 H / 1480 d.C), había dictado el mismo tratado de la « *bay'a* » que *Ibn al-Qunfud*⁶³.

⁶⁰BADR AL-DĪN IBN ḤABĪB AL-DIMAŠQĪ, *Durrat al-aslāk fī dawlat al-Atrāk*. Ámsterdam, 1846, Edición Crítica de Henryco Engelino, Weijers, con un comentario en latín, t. II, p. 256.

⁶¹ABŪ-L-ABBĀS IBN AL-QUNFUD, *Al-Fārisiyya, fī Mabādi'al-Dawla al-Ḥafṣiyya*. Edición Crítica de Muḥammad al-Šadlī al-Nifār y 'Abd-al-Ma'ūd, al-Turkī, [Túnez], *Al-Dār al-Tūnusiyya li al-Našr*. 1968, p. 120.

⁶²La dinastía *Hafṣid* es una dinastía que reinó en *Ifrikiya* o Berbería Oriental de 1228 a 1574 d.C. Sucediendo a los *Almohades* en la parte occidental de su reino, había sido fundada por el Šayj Abū Ḥafṣ Ibn Numayr Ibn Yahyā al-Ḥintātī, el famoso compañero de Ibn Tūmart. En la época del místico Ibn Sab'īn, la dinastía estaba representada por el Califa Al-Mustanšir bi-allāh (647-75 h / 1249-77 d.c). Tal dinastía estuvo repetidas veces en guerra con los *Merínidas* vecinos y tuvo que luchar a la vez contra las acciones de Carlos V y contra los otomanos.

⁶³MUḤAMMAD IBN IBRĀHĪM AL-ZARKAŠĪ, *Tārīj al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, Edición Crítica de Muḥammad Māḍūr, Túnez, 1966, II., p. 33.

También, en otra obra titulada *Uns al-fākir wa 'izz al-Ḥaqīr*⁶⁴, Ibn al-Qunfud se contenta con mencionar solamente el año en el cual falleció Ibn Sab'īn.

5) Ismā'il Bāšā al-Bagdādī (m.1339 H / 1921 d.C), en su obra titulada *Hadiyyat al-'Ārifīn*⁶⁵, evocó un relato muy breve sobre Ibn Sab'īn. En él, le atribuye al místico una obra cuyo título es: '*Lā budda li al-'Ārifī minhu*' (Lo necesario para el gnóstico), y eso a pesar de que mencionó la verdadera obra del místico que es *Budd al-'ārif* (El ídolo del gnóstico).

2. 2. 2. Las biografías breves que reflejan una posición adversaria

Las biografías breves que reflejan, con respecto a Ibn Sab'īn, una actitud enemiga, provienen evidentemente de alfaquíes. Partiendo de una doctrina ortodoxa, estas personas no podían tolerar ideas que no fueran inspiradas en el Corán o en la Tradición del profeta «*Ḥadīt*». Condenan las intenciones heréticas de este místico y por otro lado, son a menudo indulgentes con la controversia del sab'inismo y se contentan por llamarlo *zindīq* (herético). De esta manera, la sentencia castigadora se prolongará hasta el “Día del Juicio” (Yawm al-Qiyāma).

1) Sibṭ Ibn Al-Ŷawzī Yūsuf ibn Qizaglu (m. 654 H/1256 d.C), en su obra titulada *Mir'āt al-Zamān fī Tārīj al-A'yān*⁶⁶, sólo encuentra como significado en el itinerario sab'íní esta anécdota:

«*Dijimos que Ibn Sab'īn al mirar a la gente dando vueltas alrededor de la Ka'ba, dijo que eran asnos, que sería mejor para ellos si se reunieran alrededor de él*»⁶⁷

2) Muḥammad b. Aḥmad Šams al-Dīn al-Ḍahabī (m.748 H / 1347-8 d.C) en su obra titulada *Tārīj al-Islām*⁶⁸ califica a Ibn Sab'īn de *muwahḥid* (el que sigue

⁶⁴ABŪ-L-ABBĀS IBN AL-QUNFUD, *Uns al-fākir wa 'izz al-ḥaqīr*, ed, M. al-Fāsī, al-Ribāt, 1958, p. 49.

⁶⁵ISMĀ'IL BĀŠĀ AL-BAGDĀDĪ, *Hadiyyat al-'ārifīn, asmā' al-muālifīn wa āṭār al-muṣannifīn*, Estambul, 1951, t. I, p. 503.

⁶⁶SIBṬ IBN AL-ŶAWZĪ, *Mir'āt al-Zamān fī Tārīj al-A'yān*, Edición Ḥaydar Abbād, India, 1956, p. 260; estudio y comentario de Musfir Sālim al-Gāmidī, Arabia Saudí, 1987, p. 199.

⁶⁷Ibíd, p. 199.

la unicidad) y añade que los discípulos del místico, en “*El Día del Juicio, resucitarán bajo su bandera*”⁶⁹, es decir que sufrirán el mismo destino que su maestro. El biógrafo afirma, también en su obra *Duwal al-Islam* que Ibn Sabʿīn murió “*kahl*”⁷⁰ es decir a una edad avanzada.

3) Al-Yāfiʿī Abū Muḥammad ʿAbdullāh b. Asʿad al-Yamanī (m. 768 H / 1370 d.C), en su obra titulada *Mirʾāt al-ʿĪnān fī ʿIbrat al-Yaqẓān fī Maʿrifat Ḥawādiṭ al-Zamān*⁷¹, aportó que Quṭb al-Dīn al-Qaṣṣālānī había sido expulsado de la Meca por las calumnias de Ibn Sabʿīn, su principal enemigo. Este último, había sido apreciado por el gobernador de la Meca Muhammad Abū Numay.

4) Aḥmad Bāba al-Tunbuktī (m. 771 H / 1370 d.C), en su obra titulada *Nayl al-Ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*⁷², nos informa que los musulmanes, no admiraban mucho a Ibn Sabʿīn. Algunos lo llamaban *Quṭb al-Dīn* (el Polo de la religión) mientras que otros lo tachaban de *zindīq*. Según él, estos últimos estaban en lo cierto.

5) Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl Ibn Kaṭīr (m. 774 H / 1373 d.C), en su obra titulada *Al-Bidāya wa al-Nihāya*⁷³, atribuye a Ibn Sabʿīn el calificativo de *al-Maqdisī*, que es, a nuestro parecer, un error del copista que, en lugar de escribir *al-mursī* (el murciano) escribió *al-maqdisī*⁷⁴. Este biógrafo tacha al místico de ateo; le atribuye una obra titulada *Al-Huwa* y le acusa de ir a la cueva de Ḥirāʾ⁷⁵

⁶⁸MOḤAMMAD ŠAMS AL-DĪN AL-ḌAHABĪ, *Tārīj al-Islām wa wafayāt al-Mašāhīr wa al-Aʿlām*, edición de ʿOmar Abd al-Salām Tadumrī, Beirut, 1987, t. XLIX, p. 283-287.

⁶⁹Ibíd, p. 287.

⁷⁰MOḤAMMAD ŠAMS AL-DĪN AL-ḌAHABĪ, *Duwal al-Islam*, op, cit, t. II, p. 190.

⁷¹AL-YĀFIʿĪ AL-YAMANĪ, *Mirʾāt al-ʿĪnān*, Ed, cit, t. IV, p. 171.

⁷²AḤMAD BĀBĀ AL-TUNBUKTĪ, *Nayl al-Ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*. Imprimerie de pierre Fassi, s. d., p. 153.

⁷³ISMĀʿĪL IBN KAṬĪR, *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*, op, cit, pp. 497-498.

⁷⁴Ibíd, p. 497.

⁷⁵Ibíd, p. 497. La cueva de Ḥirāʾ se encuentra en lo que se llama actualmente ʿĪbal al-Nūr (montaña de la luz).

para esperar allí a Gabriel, Ángel de la revelación. Se nota que éste, se esforzaba en difundir dichos ofensivos, como por ejemplo:

«Ibn Sab'īn, solamente pudo cosechar la ignominia (al-Jizy) en esta vida y en la del más allá»⁷⁶

6. Muḥammad Ibn al-Ṭayyib Ibn al-Nāṣirī, en su obra titulada *Al-Huṣūṣ li-man waffiqa min ahli l-'uqūli al-Rāyihati wa al-Adhān*⁷⁷, aporta una lista establecida por los jurisconsultos, de místicos cuyas obras se consideraban muy peligrosas para la ley islámica. En tal lista figuran nombres como los de Ibn Sab'īn, Ibn 'Arabī, al-Šuštārī y al-'Afīf al-Tilimsānī.

2. 2. 3. Las biografías breves que reflejan una posición partidaria

Creemos que el sab'inismo como doctrina y como denominación, no tenía la posibilidad de ser bien tratado por los investigadores del pensamiento islámico, porque entre este gran número de biógrafos neutros y adversarios, hemos podido encontrar a un único partidario que fue Aḥmad Ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 973 H / 1565 d.C) autor de la obra titulada *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*⁷⁸.

Consideramos importante citar un párrafo de este partidario sab'íní en el cual mostraba su admiración hacia Ibn Sab'īn.

«Al Šayj⁷⁹ 'Abdulḥaqq Ibn Sab'īn al-Mursī, que Dios le bendiga, el polo de la religión. Fue uno de los grandes mašāyij, algo que ni los

⁷⁶Ibíd, p. 497. El texto original es este: «فما حصل له إلا الخزي في الدنيا و الآخرة»

⁷⁷MUḤAMMAD IBN AL-NĀṢIRĪ, *Al-Huṣūṣ li-man waffiqa min ahli al-'uqūli al-Rāyihati wa al-Adhān*, ms, *al-Jizāna al-'āmma*, Ribāṭ, n.º 1724, D.

⁷⁸AḤMAD IBN 'ABD-L-WAHHĀB AL-ŠA'RĀNĪ, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. El Cairo 1415 H / 1994 d. C, t. I, p. 177.

⁷⁹Šayj es el fundador y jefe espiritual de una doctrina, hombre omnipotente y omnisciente, favorecido por Dios, que ha derramado sus beneficios sobre su persona y le ha puesto en

adversarios ni los neutros podían superarle en las disputas. Los primeros por prudencia y los segundos por desprecio»⁸⁰

Sobre la fecha de la muerte de Ibn Sab'īn, el biógrafo nos informa que el místico había fallecido en el año 667 de la Hégira. Dicha fecha es diferente a la que está citada por parte de la mayoría de los biógrafos.

De todos modos, los partidarios por lo menos son prudentes en el momento de analizar meticulosamente el sab'inismo y de valorar lo que ha sido descuidado en sus conceptos, borrando de la historia todas las imágenes falsas que se le habían atribuido, y presentándolo en su verdadera identidad, y no de modo fragmentado, como siempre lo habían hecho sus adversarios.

No hay que olvidar a los verdaderos partidarios del místico que eran sus discípulos. Eran muy numerosos y dispersados por todo el mundo islámico, sobre todo cuando se trata de una doctrina que ha sido reducida a un ejercicio litúrgico con al-Šuštārī (m. 668 H / 1273d.C).

Otro de sus discípulos, al-'Afīf al-Tilimsānī (m. 683 H / 1289 d.C) se contentó con sólo evocar las memorias de su maestro llamándole *al-Šayj Ibn Sab'īn*. Desgraciadamente, la enseñanza sab'iní ha sido dejada al azar por una lectura clandestina o por su adopción por otras corrientes místicas.

2. 3. Las fuentes biográficas intermedias

2. 3. 1. Las biografías intermedias que reflejan una posición neutral

posesión de la 'baraca', mediante la que es el intermediario entre Dios y los seres humanos. Con conocimiento perfecto de la ley divina ha llegado al grado de perfección en el arte de conocer las enfermedades y los males de aquellos cuyas almas están afligidas, y los remedios para llegar a Dios. Véase *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Nueva edición, 1998, t. IX. Letras, SH, pp. 412-14.

⁸⁰Al-ŠA'RĀNĪ, *Kitāb al-Manāqib al-Kubrā*, op. cit., p. 177.

Si se pasa al análisis de las biografías intermedias neutras, podemos tomar la misma posición con respecto al sab'inismo que aquella que dimos en el párrafo consagrado a las neutras breves. Se citarán a continuación los detalles:

1) Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abbād al-Rundī (m. 790 h / 1388 d.C) en su obra titulada *al-Rasā'il al-Kubrā*⁸¹, expresa su neutralidad de este modo:

«No ocuparía mi corazón durante setenta días para meditar sobre la doctrina de Ibn Sab'īn a pesar de que no le condeno ni doy crédito a las acusaciones lanzadas contra él por ignorantes profanos»⁸²

El biógrafo es pues neutro respecto a la personalidad del místico y al mismo tiempo se convierte en adversario del estilo pleonástico de éste, cuando relata lo siguiente:

« [...] considero que su estilo es demasiado penoso, cansa la mente y no saco de él nada que pueda satisfacer mi deseo, o refresque mis pensamientos [...] Y luego dijimos sobre Ibn Sab'īn que pensaba devolver sus símbolos inteligibles, sus escondites y tesoros accesibles (para los investigadores). Entonces, resulta que tal no fue su fin, ya que su estilo no se mantiene a un solo y único nivel, sino, luego, desciende al punto que el lector se dice: Ah! Lo tengo, 'está entendido', y luego, se eleva en el aire que se arremolina; entonces son allí las vueltas, con las que se juega del entendimiento de la gente, acusándolos la perplejidad y el equívoco, a la manera de los semióticos [...] Escalando todas las trampas para entender los

⁸¹IBN 'ABBĀD AL-RUNDĪ, *Al-Rasā'il al-Kubrā*. Ed. cri, Pierre al-Azraq. Fez, 1320 h. p. 197.

⁸²El texto empieza por esta expresión: والله ما بخلت عليك بسر ولا هذا لي بطوق وما زال قلبي سبعين في منزع ابن سبعين y termina haciendo comparación entre el estilo de este místico y el de su discípulo al-Šuštārī. Véase LOUIS MASSIGNON en *"Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane"*, Publié en 'Mémorial H. Basset', Paris 1927- 1928, pp. 512-514 y también del mismo autor *"Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam"*, Paris, 1929, pp. 146-148.

significados de su estilo, sirviéndome de mi imaginación; al manipular su volumen, se cansó mi corazón y mi vigor para perseguir este examen, de repente dejé el libro detrás de mí y me fui con las manos vacías »⁸³

En resumen podemos decir que todo lo que fue rechazado por parte de al-Rundī, está relacionado solamente con el estilo literario de Ibn Sab'īn y no con su personalidad.

2) Al-Šayj Zarrūq Aḥmad b. Aḥmad al-Burnusī al-Fāsī (m. 899 H / 1493 d. C), en su obra titulada *'Uddat al-Murīd al-Šādiq*⁸⁴, nos confirma su posición neutral, condenando en Ibn sab'īn solamente sus acciones heréticas y se muestra prudente, citando lo siguiente:

«Cierta gente está enamorada de la escritura equívoca de Ibn Sab'īn. Aquella escritura aunque contenga ciertas verdades y redactada de modo precioso, tiene dos formas, explícita e implícita. Y por esta razón, los débiles de fe teniendo algún tipo de creencia en estas escrituras, deben evitarlas. De esta regla, debemos exceptuar Hizbu al-Salām (el partido de paz) que, con sus expresiones cuya verdadera intención es desconocida, proceden sus conocimientos de la religión. En general, estas escrituras son el reflejo de un estado estático, lo cual Ibn Sab'īn tenía acceso; es personal. La gente debe imitar de este hombre sólo lo que está conforme con el Islam»

En otra cita de la misma obra, A. Zarrūq hace tangible su condena prudente diciendo:

⁸³LOUIS MASSIGNON, Ibíd, pp. 512-513; E. LATOR "Ibn Sab'īn y su budd al-'Ārif", art, cit, pp. 410-411, apéndice c. Observamos que las expresiones de Ibn Sab'īn son tan difíciles de entender según Al-Rundī y su mejor argumento sobre el estilo literario sab'īnī es esta frase de la que nadie se atreve a explicar: وكل غير قاطع وكل قاطع معذب ناقص

⁸⁴AḤMAD ZARRŪQ AL-FĀSĪ, *'Uddat al-Murīd al-Šādiq*, Edición crítica de al-Šādiq al-Garāyni, Dār Ibn Ḥazm, 1996, pp., 247-249.

«La gente, con respecto a estos autores de las escrituras equívocas, no es unánime, sobre una condena, ni sobre una sacralización»⁸⁵

Contrariamente, A. Zarrūq, en otro párrafo del mismo *'Uddat al-Murīd*, resume su posición neutral diciendo:

«Las obras de Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn e Ibn al-Fāriḍ, son reservadas para la gente que ya atravesó muchas etapas en el trayecto divino. Sus obras son desconcertantes para los principiantes y divertidas para los honorables maestros de la mística. Son pues los intermediarios (*al-Wusatā'*) que pueden hallarse en situación de explorarlos con inteligencia: en tomar lo que está conforme con el Islam y dejar lo inconforme»⁸⁶

3) 'Abd al-Ra'ūf Muḥammad Zayd al-Dīn al-Munāwī (m. 1031 H / 1641 d.C), discípulo de al-Ša'rānī, en su obra titulada *al-Kawāḍib al-durriyya fī tarāyīm al-sāda al-šūfiya*⁸⁷ aportó sobre Ibn Sab'īn las opiniones de los jurisconsultos y de los biógrafos neutros. Y nos dejó entender que se sitúa del lado de esta controversia al terminar su capítulo sobre este místico diciendo lo siguiente:

«Sólo Dios debe de conocer sus secretos»⁸⁸

Es decir que sólo Dios es habilitado para juzgar las acciones e injurias de Ibn Sab'īn y no las personas. De este modo, el castigo se prolongará hasta el *'Día del Juicio Final'*.

⁸⁵AḤMAD ZARRŪQ AL-FĀSĪ, *Ibíd*, p., 247.

⁸⁶*Ibíd*, p. 248.

⁸⁷'ABDEL-RA'ŪF AL-MUNĀWĪ, *Kawāḍib al-durriyya fī tarāyīm al-sāda al-šūfiya. [Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā]*, Edición Crítica de 'Abdelḥamīd Sāliḥ Ḥimdān, Publicación de Al-Maktaba Al-Azhariyya Li-turāṭ, s.d, al-Qāhira, t. II, p. 105-106.

⁸⁸*Ibíd*, p., 106.

2. 3. 2. Las biografías intermedias que reflejan una posición adversaria

Estas biografías intermedias son unas veces de actitud violenta y otras de actitud moderada. Solamente enumeran las intenciones sab'ínes susceptibles de ser inaceptable por el Islam. Son los jurisconsultos que llevan la violencia hasta el extremo. Los biógrafos de esta posición son los siguientes:

1) *Takī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiya (m. 728 H / 1328 d.C)* en el seno de las críticas que dirigió contra Ibn Sab'īn a través de sus obras podemos encontrar distintas informaciones muy interesantes:

a. Refutación del concepto sab'íní: prever el futuro con la ayuda de la ciencia del Simyā⁸⁹.

b. Refutación del concepto sab'íní: preferencia de Wāliy (santo) sobre el Profeta⁹⁰.

c. Refutación de la pretensión de Ibn Sab'īn a la profecía⁹¹.

d. Refutación del ateísmo sab'íní envuelto por algunos conceptos de los teólogos (mutakallimūn)⁹².

e. Refutación del Monismo Existencial Absoluto de Ibn Sab'īn y de Ibn Tūmart (m.524 H / 1130 d.C)⁹³.

f. Refutación del concepto sab'íní unido al pluralismo⁹⁴.

⁸⁹AḤMAD IBN TAYMIYA, *Naqḍ al-Manṭiq*, Edición Crítica de Muḥammad al-Faqīh', al-Qāhira, 1951. p. 68.

⁹⁰AḤMAD IBN TAYMIYA, *Kitāb al-nubuwwāt*, Edición Crítica de Muḥammad Agā, al-Qāhira, 1346 H., p. 172; Edición Crítica de 'Abdelazīz ben Ṣālih Toyān, al-Medina, Arabia Saudí, 2000, pp. 395-396.

⁹¹Ibíd, p. 172 y, p. 396.

⁹²AḤMAD IBN TAYMIYA, *Ṣarḥ Ḥadīṭ al-Nuzūl*. Amritsar (India), 1956., p. 98.

⁹³*Kitāb al-nubuwwāt*, op. cit., p. 396; véase también en *Nayl al-Ibtihāy* de AL-TUNBUKTĪ, op. cit, p. 155.

Pues bien, este Ibn Taymiyya dejó estas referencias resumidas así:

a. «Los sab'iníes creían que Ibn Sab'in era Dios e Ibn Hūd era Jesús el Salvador»⁹⁵.

b. «Entre todos los místicos, Ibn Sab'in fue el más místico y el más filósofo».

c. «Las fuentes filosóficas y místicas de Ibn Sab'in son: al-Ŷuwaynī, Ibn 'Arabī, Ibn Rušd, Ibn Bāyā, al-Šūdī, aunque no reconoció tenerlos como referencia»⁹⁶.

d. «Ibn Hud (Ḥasan) prefiere a Ibn Sab'in sobre Ibn 'Arabī»⁹⁷.

e. «Ibn Sab'in era hermético y peripatético a la vez sobre todo cuando creía que los cuerpos constan de "materia y forma"»⁹⁸

A nuestro parecer Ibn Taymiyya, con la aportación que nos ofrecen sus informaciones y sus críticas, era el más racional de los antiguos biógrafos, porque recorriendo su inmensa obra titulada *Maŷmū'Fatāwā*, podemos observar una actitud coherente del pensamiento sab'iní. Es una referencia de primer orden, digno de fe y de respeto. Jamás condenó el sufismo en sí, sino únicamente lo que constituye como desviaciones doctrinales inadmisibles, rituales o morales, como la doctrina de la Unión Absoluta (*Waḥdat muṭlaqa*).

2) Abū Ḥayyān Aṭīr al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf al-Garnāṭī (m. 745 H / 1344 d.C), en su comentario de El Corán titulado *al-Baḥr al-Muḥīṭ*⁹⁹, acusa a Ibn Sab'in de *ḥulūlī* (hombre que cree en la encarnación), y que eso es debido a su influencia por las creencias asiáticas. Elabora una lista larga, que contiene

⁹⁴AḤMAD IBN TAYMIYA, *Al-rad 'alā al-mantiqiyyīn*, Edición crítica de Aybak Rūd., Lāhūr, Pakistán 1976, p., 522.

⁹⁵AḤMAD IBN TAYMIYA, *Al-rad 'alā al-mantiqiyyīn*, op cit, p. 523

⁹⁶AḤMAD IBN TAYMIYA, *Fatāwā*, op, cit, t. v, p. 107.

⁹⁷Ibíd, p. 108.

⁹⁸Ibíd, p. 91.

⁹⁹AṬĪR AL-DĪN ABŪ ḤAYYĀN, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Edición crítica de 'Omar al-As'ad, Beirut, Dār al-Ŷīl 1995, t. III, pp. 448-9 y, la edición de 'Ādil Aḥmad 'Abdel Mawŷūd y 'Ali Muḥammad Mu'awwad, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2001, p. 464-465.

nombres de los que creían en estas creencias y entre los cual se encuentra Ibn Sab'īn. Los nombres de tal lista son: al-ḥallāy, al-Šūdī, Ibn Aḥlā, Ibn 'Arabī, Ibn al-Fāriḍ, Ibn Sab'īn, al-Šuštārī, Ibn Muṭarrif, al-Šafār¹⁰⁰.

A parte de esta lista, Abū Ḥayyān añade nombres de otras personas que creían, según él, en la «Encarnación» como al-'Afīf al-Tilimsānī, Ibn al-Labbāy, Abū al-Ḥasan de Lorca, Ibn 'Ayyāš al-Malaqī, 'Abd al-Wāḥid Ibn al-Mu'ajjar (de Egipto), al-Aykī al-'ayamī, Abū Ya'qūb Ibn Mubaššir¹⁰¹.

3) Al-Šarqī Abū Ishāq Ibn 'Abdillāh al-Anṣārī (m. 750 H / 1349 d.C), en su obra titulada *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa Taṣḥīḥ al-Qawā'id*¹⁰², aporta nuevas informaciones, que otros biógrafos no dictaban, por ejemplo:

a) «Los sab'īnīes eran, en realidad, unos heréticos (zanādiqa), porque profesaban la teoría de dejar los deberes religiosos (isqāṭ al-farā'id) y utilizaban juegos de palabras cabalísticos que se basan en los secretos de las letras alfabéticas.

b) Ibn Sab'īn había redactado, para el jeque de la Meca Abū Numay, el texto del discurso que el muecín (*muezín*) debía pronunciar sobre la bóveda de *Zamzam*'. En este discurso fue citado también el árbol genealógico de este jeque que procede, según el texto, de 'Alī Ibn Abī Ṭālib, primo y yerno del Profeta.

c) Ibn Sab'īn había propuesto al jeque de la Meca la demolición de *al-Rukn al-Aswad* (el rincón negro donde está puesta la piedra negra de la *Ka'ba*), para revelar el secreto incomparable que hay entre el Creador y los seres humanos.

d) Ibn Sab'īn, por sus salidas frecuentes al desierto mecano, se prosternaba ante el Sol y se dirigía inclinándose hacia el Polo Norte.

¹⁰⁰ABŪ ḤAYYĀN, op, cit, p. 464.

¹⁰¹Ibíd, p. 465.

¹⁰²ABŪ ISHĀQ IBN 'ABDILLĀH AL-ŠARQĪ, *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa Taṣḥīḥ al-Qawā'id*, Damasco, 1962, t. I, pp. 181-183.

e) Tras la muerte de Ibn Sab'īn, poca gente había participado en su entierro».

Pero ¿cuáles son las fuentes de las citas que había usado este biógrafo? Creemos que este autor atribuye sus citas a al-Ḍahabī, es decir a un enemigo del sab'inismo, como su única referencia.

4) Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb (m. 776 H / 1375 d.C), en su obra titulada *Al-Iḥāṭa fī Ajbāri Garnāṭa* (Conocimiento detallado de la historia de Granada)¹⁰³ se contenta con situar a la idea de la «Unicidad sab'iní» en el contexto histórico del pensamiento islámico después de criticarlo severamente. El biógrafo nos explica sus críticas de la manera siguiente:

«Ibn Sab'īn estableció determinadas reglas –de creencia y de práctica– que sus discípulos aceptaron y a las cuales se sometieron por la sola autoridad del maestro [...] Pero de ellas nadie sacó utilidad alguna, porque todas ellas, por lo más que sirven, son para trastornar la cabeza de los locos y para hacer delirar a los que ya están febriles. Las menos inverosímiles sólo sirven como temas de polémica y para los sabios sólo Dios sabe lo que realmente significan»¹⁰⁴

5) 'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn Walī al-Dīn b. Muḥammad (m. 808 H / 1406 d.C), en su obra titulada *Šifā'al-Sā'il li-Tahdīb al-Masā'il*¹⁰⁵, piensa que hay una mística moderada que se limita a las orientaciones coránicas y tradicionales y otra mística oculta es decir *'bāṭinī'*, que , por sus propios incrédulos?, se aleja del Islam. La misma opinión ha sido expresada en su famosa obra *Muqaddima*¹⁰⁶ en la cual Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn y Ibn Qaṣi (m. 546 H / 1141 d.C) se encuentran a la

¹⁰³LISĀN AL-DĪN, IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa fī Ajbāri Garnāṭa*, op, cit, pp. 31-38.

¹⁰⁴Ibíd, pp. 32; E. LATOR, *Ibn Sab'īn y su Budd al 'Ārif*, art, cit, p. 412.

¹⁰⁵'ABDERRAḤMĀN IBN JALDŪN, *Šifa'al-Sā'il li Tahdīb al-masā'il*, Edición de al-Ṭan'yī, Estambul, 1958, p. 110.

¹⁰⁶IBN KHALDŪN, *Les Prolégomènes*, [Traducción de De Slane], Paris, 1934, t. III, p. 103.

cabeza de esta lista de los *batiníes*. Ibn Jaldūn, para defender el bien de la Comunidad musulmana, cree que los escritos de estos heréticos deben ser quemados. Y había considerado que estas tres personas son unos partidarios de la dinastía *Fatimí*, Ibn 'Arabī, por su *Anqā'u al-mugrib*, Ibn Sab'īn, posiblemente por su carta de la *Bay'a hafsíd*, y Ibn Qaṣīy por su *Jal' al-Na'layn*¹⁰⁷.

6) *Al-Ḥāmid, Ibn Ḥaṣṣar al-'Asqalānī, Ahmad b. 'Alī (m. 852 H / 1449 d.C)*
jurisconsulto, juez y historiador egipcio, autor de una obra titulada *Lisān al-mizān*¹⁰⁸ se muestra muy crítico llevando, sin piedad, una refutación contra Ibn Sab'īn, hasta el punto que se permitiera en alguna ocasión falsear las declaraciones del místico y atribuirle acciones inverosímiles.

De las falsedades que hemos podido identificar en la obra de Ibn Ḥaṣṣar se encuentra esta expresión que decía:

*«El hijo de Abī Kabša mintió cuando dijo que no hay Profeta después de él»*¹⁰⁹

Pero la verdadera cita es la que había relatado al-Ḍahabī y que era la siguiente:

*«El hijo de Amina estrechó el vasto diciendo que: 'no hay Profeta después de mi»*¹¹⁰

También, Ibn Ḥaṣṣar es el único en citar que Ibn Sab'īn frecuentaba regularmente a una muchedumbre de «*Sūmāniya*»¹¹¹, que le incitaba a no cumplir con sus deberes religiosos, descuidándose de practicar las cinco oraciones.

¹⁰⁷Les *Prolégomènes*, op, cit, pp. 191-192.

¹⁰⁸IBN ḤAṢṢAR AL-'ASKALĀNĪ, *Lisān al-Mizān*, Edición crítica de 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda, s, l, 2002, t. V, pp. 63-64; Beirut, 1971, t. III, p. 392.

¹⁰⁹Ibíd, p, 63

¹¹⁰Ibíd, p, 63

¹¹¹Ibíd, p, 63. De '*Sumanāt*', forma tomada en las fuentes islamo-indias por el nombre de la antigua ciudad India de SOMNĀT, exactamente SOMANĀTA "Señor de la Soma", que designa a

7) *Yūsuf Ibn Tagrī Birdī (m. 874 H / 1470 d.C)*, en su obra titulada *Al-Nuṣūm al-zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*¹¹², precisa que Ibn Sab'īn murió en el año 669 de la Hégira, es decir, el undécimo año del nombramiento de Baybars I como rey de Egipto¹¹³. Esta precisión explica históricamente muchos detalles en las relaciones del místico con este rey 'Mamlūk'.

En otra obra titulada *Al-manhal al-ṣāfi wa-l-mustawfi ba'd al-wāfi*¹¹⁴, Ibn Tagrī Birdī critica a Ibn Sab'īn despiadadamente, acusándolo primero de herético y luego de incrédulo y que el infierno es su destino¹¹⁵. Además atribuye a Ibn Sab'īn la frase siguiente: «el Profeta Muḥammad se mostró exclusivista al cerrar consigo mismo el sello de los profetas». También, el biógrafo considera más grave la afirmación de Ibn Sab'īn que «Dios es la Realidad de las cosas existentes». Los biógrafos al-Ḍahabī y al-Maqqarī toman la misma citación de Ibn Tagrī Birdī.

Siva (Śiva), y por extensión “Señor de la Luna”. Es en nuestros días una ubicación en ruina sobre la costa sur-occidental de la península Katiawār, en la India Occidental, donde se encontraba la antigua sultanía indo-musulmana de Gujarāt. Sobre tal término, véase art. ‘*Sumanāt*’ en *Encyclopédie de l’Islam* Paris-Leyde, 1934, t. IV, pp. 576-577 y en otra edición de la misma *Encyclopedia*, Leiden Brill, Paris, Nouvelle Larousse, 1998 pp. 904-906; MUḤAMMAD ‘ALI AL-TAHĀNAWĪ, *Kaššāf Iṣtilāḥāt al-funūn*. Presentación de ‘Ali Daḥrūy y traducción de George Zinati, 1ª edición, Líbano 1996, t. I, p., 976.

¹¹²IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Al-Nuṣūm al-zāhira, fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, op, cit, pp. 202-203.

¹¹³El sultán mameluco al-Malik al-Zāhir Rukn al-Dīn Baybars al-Bunduqdarī, rey de Egipto desde el año 658 h / 1260 d.C, hasta el año 676 h / 1277 d.C. Las dos principales fuentes sobre la vida de éste rey son las biografías de Ibn ‘Abd al-Zāhir e Ibn Šaddād, de las que ninguna subsiste integralmente. Un manuscrito de British Museum de una versión d’Ibn ‘Abd al-Zāhir Muḥyī al-Dīn, *Al-Rawḍ al-Zāhir Širāṭ al-Malik al-Zāhir*, cubriendo el período que se extiende hasta principios del año 663 h / 1265 d.c, ha sido publicado con una traducción inglesa, por Faima Sadeque, *Baybars the first of Egypt*, Dacca 1956. Un manuscrito único e incompleto de la biografía de Baybars por Ibn Šaddād, que cubre los años 670-76 h / 1272-78 d.c, ha sido encontrado en Edirne por el turco Serefetin Yeltekeya, que publicó una traducción turca (Baybars Tarihī, Estambul 1941) sin el original árabe. En 1976 Abd al-Azīz al-Juwaytir, antiguo ministro saudí, va a publicar su edición de la obra *Al-Rawḍ al-Zāhir*.

¹¹⁴IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Al-Manhal al-ṣāfi wa-l-mustawfi ba'd al-wāfi*. Edición crítica de M. Amīn, El Cairo 1984. v. II, p. 91-92. Véase también del mismo autor, *Al-Dalīl al-ṣāfi ‘alā al-minhal al-ṣāfi*, Edición crítica de Fahīm Muḥammad Šaltūt, Meca 1979, t. I, p. 394.

¹¹⁵Ibíd, p.91.

8) *Al-Ḥāfiz Šams al-Dīn al-Sajāwī (m. 902 H / 1497 d.C)*, en su obra titulada *Al-Qawl al-Munbī fī Tarḡamat Ibn'Arabī*¹¹⁶, nos ofrece pocas informaciones, pero de gran interés. En primer lugar, el biógrafo nos informa que el místico, para ocultar su vinculación con el pensamiento de influencia filosófica, daba un sentido místico a los términos técnicos que provienen sobre todo del texto revelado. Nos cita una obra del místico titulada *Al-Nūr al-lāmi' fī al-Kitāb al-Sābi'* (La luz radiante en el séptimo libro) llena de esa terminología.

En segundo lugar, el biógrafo elabora una lista que contiene los nombres de algunos discípulos de Ibn Sab'īn. El autor les había encontrado en la Meca y además según él, no pertenecían a ninguna doctrina mística. Entre aquellos discípulos entusiastas «había el afeminado, el pederasta y el manco» y la vida del asceta que debían de llevar como costumbre, les reducía a verdaderos esqueletos.

9) *Ibn al-'Imād al-'Akarī al-Ḥanbalī (m.1080 H / 1670 d.C)* en su obra titulada *Šaḍarāt aḍ-ḍahab, fī Ajbāri man ḍahab*¹¹⁷, critica a Ibn Sab'īn por el hecho de que éste juzga duramente a los ilustres en la filosofía y mística.

10) *Abū al-Barakāt Jayr al-dīn al-Alūsī (m. 1317 H / 1899 d.C)* en su famosa obra titulada *Ŷilāu al-'Aynayn fī Muḥākamati al-Aḥmadayn*¹¹⁸ aporta las críticas violentas de Ibn Sab'īn contra al-Gazālī y al-Ŷuwaynī y adopta respecto a él, la misma actitud del biógrafo al-Ḍahabī.

11) *'Abd al-Ḥaqq ibn Ismā'īl al-Bādīsī*, en su obra titulada *Al-Maqṣad al-Šarīf wa-l-Manza'al-Laṭīf fī al-ṭa'īf bi-Šulahā'i al-Rīf*, nos informa lo siguiente:

a. «*Ibn Sab'īn era una persona presumida, sin inteligencia, y no reconocía la superioridad a nadie por ser egoísta. Además, haciendo de sabio, no quiso por desprecio, responder al Cuestionario hecho por*

¹¹⁶ŠAMS AL-DĪN AL-SAJĀWĪ, *Al-Qawl al-Munbī fī Tarḡamat Ibn 'Arabī*, op, cit, f. 94.

¹¹⁷IBN AL-'IMĀD AL-HANBALĪ, *Šaḍarat aḍ-ḍahab*, op, cit, p. 575.

¹¹⁸JAYR AL-DĪNAL-ALŪSĪ, *Ŷilā'u al-'Aynayn fī Muḥākamati al-Aḥmadayn*, [Presentación de 'Ali al-Sayyid al-Madanī], al-Qahira 1981, p. 67.

parte de Naʿyṁ al-Dīn Ibn Isrāʿīl (m. 677 h / 1278 d.C), que le envió éste¹¹⁹»

b. Para el Bādīsī, Naʿyṁ al-Dīn Ibn Isrāʿīl era más importante que Ibn Sabʿīn en mística y en poesía.

c. «Ibn Sabʿīn manipuló la concepción relativa al ascetismo trazada en la epístola titulada al-Faqīriyya¹²⁰, por ser recopilada de una obra de al-Gazālī titulada Kitāb al Nafḥ wal-taswiyya»

d. «Una mujer bella y rica, se presentó a Ibn Sabʿīn pidiendo matrimonio con él. Y fue ella quien le construyó una zāwiya (ermita) en su morada común»

A parte de todas estas informaciones, al-Bādīsī fue el único entre los biógrafos en criticar el hecho de que el *Budd al-ʿĀrif* (El ídolo del gnóstico) fue atribuido al gnosticismo, porque consideraba inaceptable que un musulmán tolerara tal denominación. Es también el único en señalar la presencia de Ibn Sabʿīn en Bādis.

2. 3. 3. Las biografías intermedias que reflejan una posición partidaria

No son muchos los biógrafos partidarios del sabʿīnismo, ni tampoco se presentan como un modelo defensor. Más bien se limitan a elogiar al místico y a su pensamiento. Simplemente se trata de tres biógrafos:

1) Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbdillāh al-Gubrīnī (m. 704 H / 1304 d.C), en su obra titulada *ʿUnwān al-dirāya fī manʿurifa min al-ʿulamāʾi fī al-miʿati al-sābiʿa*

¹¹⁹A. AL-BĀDĪSĪ, *al-Maqṣad al-Šarīf*, op, cit, p. 14.

¹²⁰IBN SAB ʿĪN, *Risāla al-faqīriyya* (Epístola de la pobreza espiritual) en *Majmū rasāʾi*, op, cit, pp. 225-242.

*bi-Biḡāya*¹²¹ no hace más que formular elogios sobre Ibn Sab'īn, tanto físicos como religiosos:

«Ibn Sab'īn es el respetuoso, el despierto, el hábil, el gnóstico, el noble, el elocuente y el ingenioso. Su estilo, tanto en prosa como en poesía, es muy apreciado por los literatos»

Además, el biógrafo nos informa que «gracias a Ibn Sab'īn, el valor de los magrebíes fue grandemente considerado en la Meca. Le bastaría, como signo de piedad, darse a Dios cumpliendo la peregrinación una vez todos los años, y aislarse en la Ka'ba sin dejarla nunca».

2) Muḥammad Ibn Šākir al-Kutubī (m.764 H/1363 d.C), en su obra titulada *Fawāt al-Wafayāt*¹²², se contentó con repetir lo que dictó al-Ḍahabī a propósito de Ibn Sab'īn y lo relata de forma crítica, manifestando juicios exagerados. Contrariamente, nos relata la generosidad excesiva del místico, donde se especifica que Ibn Sab'īn gastó a favor de los mecenos la cantidad de 80.000 Dinares. Y también relata aquello de que Ibn Sab'īn no se entregaba ningún día al sueño sin que le hubieran leído 30 líneas de algún otro escritor «*min kalāmi gayri-hi*»¹²³.

Otro dato muy interesante por parte de este biógrafo, es la citación de la fecha de salida de Ibn Sab'īn de al-Ándalus hacia el Norte de África cuando éste rondaba los treinta años de su vida¹²⁴.

3) Abū-l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn 'Aḡība (m. 1224 H / 1809 d.C) en su obra titulada *Al-latā'if al-īmaniyya al-malakūtiyya*¹²⁵,

¹²¹ABŪ AL-'ABBĀS AL-GUBRĪNĪ, 'Unwān al-dirāya fī man 'urifa min al-'ulamā'i fī al-mi'ati al-sābi'a bi Biḡāya. Ed. Muḥammad Ibn Abī Šanab, Argel, 1910, Al-Maṭba'a al-Ṭa'ālibiyya, p., 139; Edición crítica de 'Ādil Nūhiḍ, 2ªedición, Dār al-Āfāq al-ḡadīda ,1979, p. 145.

¹²²IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-Wafayāt. op. cit.*, II, pp. 254.

¹²³Ibíd, p. 254. Véase también "Questions philosophique..", art. cit, de M. AMARI, p. 243.

¹²⁴Ibíd, p. 254.

repite los mismos elogios que relataba anteriormente el biógrafo al-Gubrīnī en *'Unwān al-dirāya* nos informa, además, que Ibn Sab'īn escribía las *muwaššahāt*¹²⁶ para que se cantasen entre sus discípulos, materia que otros biógrafos no identificaron en el místico. Además, señala que los magrebíes que estaban en contra de la doctrina sab'īnī compusieron todo un libro que condenaba las intenciones y los actos extravagantes de Ibn Sab'īn¹²⁷.

2. 4. Las fuentes biográficas extensas

La amplitud de la biografía es siempre relativa, pero el hecho de que los biógrafos dan informaciones completas sobre Ibn Sabīn a beneficio de lo que ha sido citado sobre él, les obliga a dejarse llevar directamente por la corriente de una escritura reorganizada, cuyo relleno es la única ambición. Sabemos que este relleno no es siempre un defecto, pero la metodología quiere que un texto recitado sea contado de manera coherente donde todo lo anacrónico esté excluido. Resulta que todas estas biografías grandes están sumergidas en una anarquía de tal manera que se acercan más a un delirio surrealista que a una escritura racional.

2. 4. 1. En las biografías extensas neutras

Sólo tenemos a dos biógrafos que pertenecen a épocas históricas distintas: **Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī (m.1041 H / 1631 d.C)** en su obra *Nafḥ al-Ṭīb min Guṣn al-Āndalus al-raṭīb*¹²⁸, y **Šakīb Arsalān (Siglo XX)** en su obra titulada *Al-Ḥulal al-Sundusiyya fī al-ajbār wa al-āṭār al-andalusiyya*¹²⁹. Estos dos biógrafos,

¹²⁵IBN 'AẒĪBA, *Al-laṭā 'if al-īmaniyya al-malakūtiyya*. Edición crítica de 'Aṣim kiyālī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Lubnān (Líbano) 2006, Capítulo "Šarḥ nūniyat al-Šuštārī", p. 34.

¹²⁶Nombre de un género de poesía estrófica que, según la tradición local, tuvo origen en al-Āndalus hacia el fin del siglo III h / IX d.C.

¹²⁷Ibíd, p. 34.

¹²⁸A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op, cit, p. 199-205.

¹²⁹ŠAKĪB ARSALĀN, *Al-Ḥulal al-Sundusiyya fī al-Ajbār wa-l-Āṭār*. Publicación de Muḥammad al-Ḥebābī, Fes 1939, t. II, p. 250.

apasionados de prolijidad, tenían la misma visión neutral con respecto a Ibn Sab'īn, ya que los dos se referían en sus citaciones a los relatos de otros biógrafos como al-Ḍahabī o al-Gubrīnī, es decir a un adversario y a un partidario. No han podido formular ningún juicio sobre el místico.

2. 4. 2. Las biografías extensas de posición adversaria

En lo que se refiere a las biografías largas de posición adversaria, sólo encontramos a tres ilustres biógrafos:

1) **Šams al-Dīn al-Ḍahabī** en su obra *Tārīj al al-Islām*, con un tono ingenuo y fanático, sólo nos relata las expresiones raras de Ibn Sab'īn, para tacharlo de 'incrédulo'¹³⁰ con el fin de justificar sus insultos rencorosos.

2) **Al-Šayj Zarrūq Aḥmad b. Aḥmad al-Burnusī al-Fāsī** después de su posición neutral acerca de Ibn Sab'īn en su *Kitāb 'Uddat al-Murīd*, nos informa en otra obra titulada *Qawā'id al-Taṣawwuf*¹³¹ de lo siguiente:

a. «*La vida de Ibn Sab'īn fue apacible, llena de desgracias; ya que a cada visita que hizo a la mezquita del Profeta, la sangre fluía de su cuerpo, por ello, el místico evitaba de visitarla*». Además se suicidó, «*envenenándose*».

b. «*Su padre era de origen ḥadramī (de Ḥaḍramawt); fue nombrado ministro y su hermano fue jeque del sindicato de Šurafā' de Sevilla, luego de Marrākuš*»

c. «*Ibn Sab'īn en la Meca, tenía la costumbre de engañar a la gente cuando iba de compras; ya que cortaba papel corriente en forma de Dírham y lo hacía circular como dinero, gracias a su conocimiento del arte del Simyā' (la magia blanca)*»

¹³⁰ŠAMS AL-DĪN, AL-ḌAHABĪ, *Tārīj al al-Islām*, op. cit., p, 190.

¹³¹AḤMAD AL-ZARRŪQ, *Qawā'id al-Taṣawwuf*, al-Qāhira, 1310 H, p. 21

3) *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, después de una vuelta horizontal en las referencias partidarias, neutras y adversarias, nos informa, en una de sus obras titulada *Rawḍat al-Ta'rīf bi-l-ḥubbi al-Šarīf*¹³², de que «Ibn Sab'īn desciende de una buena familia, físicamente era de complexión fuerte, muy bello de rostro, se interesaba por su vestimenta, lo cual refleja que era de una familia de nobleza. Y todas estas cualidades no le impedían para servir a la gente más humilde».

¹³²IBN AL-JAṬĪB, *Rawḍat al-Ta'rīf bil ḥubbi al-Šarīf*, Edición Crítica de M. al-Kattānī, Casablanca, 1970, t. II, pp. 604-606.

CAPÍTULO III: OBRAS DE IBN SAB'ĪN

3. 1. Introducción

Las obras legadas por Ibn Sab'īn no son numerosas, y para establecer una relación completa de las mismas, con suficientes fundamentos científicos, nos tropezamos con la dificultad de que aparezcan nuevos manuscritos conocidos y de la escasez de datos que dan las biografías de los autores árabes, para determinar con exactitud a cuál obra concreta se refieren. Pero si nos servimos de los manuscritos conocidos de nuestro místico y algunas obras editadas por los especialistas del sab'inismo, en especial 'Abderraḥmān Badawī, Muḥammad Sergīnī, Abū al-Gunaymī Taftazānī y Yāsir Šaraf, podemos citar probablemente a todas.

En lo que se refiere al contenido de todas las obras podemos distinguir, en la amplia formación de Ibn Sab'īn, tres núcleos de interés: el filosófico, el místico y el semiótico.

Una de las obras más importantes del místico es el *Budd al-Ārif* (El ídolo del gnóstico). Está citada en casi todas sus obras y está considerada por parte de su autor como la base de su enseñanza. Y, esto no quiere decir que no vayamos a dar importancia a las demás obras que también son imprescindibles para entender dicha doctrina.

Su otra obra de importancia es la *Aýwiba yamaniya 'an masā'il Šiqilliya*, traducida habitualmente por «*Respuestas yemeníes a las Cuestiones Sicilianas*», donde notamos claramente el estilo neoplatónico sab'iní.

Otra tercera obra de gran importancia es el *Maýmū' Rasā'il* (Colección de epístolas), que está lleno de mandamientos místicos y semióticos. Algunas de estas epístolas han sido editadas por el profesor A. Badawī.

A parte de estas tres obras, nos queda mencionar títulos de otras obras destacadas, citadas en diversas biografías que insisten sobre su autenticidad. Del mismo modo, vamos a consagrar un párrafo al final de este capítulo para el análisis de otras obras apócrifas sab'īnīes. Ibn Sab'īn, como otros autores, padece del problema de las obras apócrifas que se le atribuye por equivocación.

3. 2. Obras de mística filosófica

Las obras que corresponden a la lista de la primera categoría, es decir, los que han tratado a fondo todo lo teórico en la mística filosófica de Ibn Sab'īn son los siguientes:

3. 2. 1. *Budd al-'Ārif*¹³³ (El ídolo del gnóstico): manuscrito y descripción

De momento, sólo se conocen tres manuscritos de esta obra en todas las bibliotecas del mundo: dos se encuentran en Estambul y el tercero en Berlín. Los dos primeros provienen de dos bibliotecas diferentes: la Biblioteca de Constantinopla *Īārullāh* con el número 1273¹³⁴, y la Biblioteca *Bagdādī Wabhī Afendī* con el número 833¹³⁵. El otro manuscrito de Berlín es originario de la Biblioteca Nacional y lleva el número 1744 (el catálogo Ahlwardt)¹³⁶. Ha sido editado por Georges KAṬURA en Beirut en el año 1978¹³⁷.

¹³³El título completo del manuscrito *Budd al-'Ārif* es este: *Budd al-'Ārif wa-'Aqīdat al-Muḥaqqiq al-Muqarrab al-Kāšif wa-Ṭarīq al-Sālik al-Mutabattil al-'Ākif* (Ídolo del gnóstico y doctrina del verificador, el allegado a Dios, el revelador y, camino del novicio, el asceta empeñado). Tal título se encuentra en la 'Introducción' de los tres manuscritos.

¹³⁴IBN SAB'ĪN, *Budd al-'Ārif*... Manuscrito de la Biblioteca de Constantinopla *Īārullāh* n°1273, Turquía. Para poder diferenciarlo de los demás manuscritos lo hemos identificado con la letra C.

¹³⁵IBN SAB'ĪN, *Budd al-'Ārif*. Manuscrito de la Biblioteca *Wabhī Afendī*, n°. 833. Lo he identificado con la letra W.

¹³⁶IBN SAB'ĪN, *Budd al-'Ārif*. Manuscrito de la Biblioteca de Berlín. (Cat. Ahlwardt 1744). Le he puesto la letra B como signo de identificación.

¹³⁷IBN SAB'ĪN, *Kitāb Budd al-'Ārif*. Ed, cri de GEORGES KAṬURA, Dār al-Andalus, Beirut 1978. Tal edición está realizada sobre el manuscrito de Berlín.

El *Budd al-ʿĀrif*, pues, encabeza la lista de todas las obras de Ibn Sabʿīn. Su tema principal es el «*ʿIlm al-Taḥqīq*» علم التحقيق (la Ciencia de la Verificación). Está considerada por parte de su autor como “una de las nueve mejores obras que nunca conoció la humanidad durante toda su historia”¹³⁸. Ha sido compuesta por Ibn Sabʿīn a la edad de quince años, según un discípulo sabʿīnī que era Yaḥyā Ibn Sulaymān, en una crónica citada por al-Maqqarī¹³⁹.

Ibn Sabʿīn, declara haber escrito su obra el *Budd al-ʿĀrif*, a petición de un discípulo que había pedido respuestas sobre diversas materias filosóficas y místicas. En ella, el místico, con frecuencia alude a la brevedad del tiempo¹⁴⁰, y hasta alguna vez insinúa cierto viaje inminente, para excusarse de cierta superficialidad en tratar las cuestiones propuestas de este discípulo. Nos parece que con tales pretextos Ibn Sabʿīn intenta eximirse de tratar a fondo las materias, muy en conformidad con su temperamento inquieto.

En lo que se refiere al contenido de esta obra, el primer tercio ha sido consagrado a la *Lógica* (los fundamentos de la ciencia, las definiciones, Isagoge, las Diez Categorías y el Peri-Hermeneias). Además se ha resplandecido por la concepción del *muqarrab* مقرب (allegado a Dios) relativo a estos temas.

Los dos restantes tercios han sido consagrados al estudio del *Alma* e *Intelecto*, donde el *Muḥaqqiq* محقق (verificador) interviene para refutar las opiniones de otros sabios como el alfaquí, el ašʿarí, el filósofo y el sufí con el objetivo de declarar que su ciencia llamada «*Taḥqīq*» تحقيق es la ciencia de la Verdad. En su camino para alcanzar dicha ciencia el *Muhaqqiq* tiene que

¹³⁸IBN SABʿĪN, *Risālat al-Faṭḥ al-Muštarak* (Epístola del éxito común) en *Maʾmūʿ Rasāʾil* de Ibn Sabʿīn, Dār al-kutub al-mišriyya, al-Taymūriyya, al-Qāhira, 1964 n° 149, p. 211.

¹³⁹A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op, cit, p. 592.

¹⁴⁰Según E. Lator, Ibn Sabʿīn ‘No deja de sorprender que también en las *Cuestiones Sicilianas* use ese tópico de remitirse a una entrevista oral o a una consulta por correspondencia’. A pesar del interés de Federico II por las ciencias, una vez más nos parece impertinente la actitud familiar y de superioridad adoptada por Ibn Sabʿīn. Véase en E. LATOR, “Ibn Sabʿīn y su *Budd al-ʿĀrif*” op. cit., nota n° 1, p. 390 y en *Budd al-ʿĀrif* de IBN SABʿĪN, op, cit., p. 31.

abandonar entre tanto la filosofía, la mística, ciertos problemas relativos a la física, la astrología, la botánica y la ciencia que estudia los animales. En resumen, el *Budd* es una introducción a la metafísica, en el sentido griego del término. Así que, es necesario que describamos los tres manuscritos del *Bud*, para determinar el papel de cada uno de ellos.

Después de la lectura de los manuscritos del *Budd al-ʿārif*, hemos observado que el manuscrito de la Biblioteca Wabhī Afendī (833) no aporta ningún dato en su primera página, mientras que el de la Biblioteca de Constantinopla (1273) y el de Berlín (1744) mencionan sus fechas del domingo 14 del mes de Raʿyab 676 de la Hégira. El último de estos dos, revela la fecha de dos correcciones que le han sido aportadas por el copista. La primera se efectuó el miércoles 28 del mes de Rabīʿ al-awwal del 754 h y la segunda se efectuó el 25 del mes de Rabīʿ al-ṭānī del 794 h. El manuscrito de Constantinopla, por su parte, menciona el nombre de un cierto Muḥammad Ibn al-ʿAṭṭār al-sabʿīnī. E. Lator, había mencionado el nombre de un segundo copista llamado Yūsuf Ibn Hārūn al-Yamanī.

El texto de los dos manuscritos de Constantinopla y de Berlín ha sido copiado de un original escrito por la propia mano de Abū al-Ḥasan al-Šuštārī, el famoso discípulo de Ibn Sabʿīn. El manuscrito de Berlín, también marca el nombre del primer copista y completa lo que falta en el manuscrito de Constantinopla y está considerado como una copia de este último, porque coincide con él sustancialmente en la mayoría de los detalles y es idéntico a él. Hemos encontrado faltas de ortografía y otros diversos errores que coinciden casi siempre en estos dos manuscritos. También hay defectos flagrantes de copia, únicamente explicables si suponemos como original el código de Constantinopla.

En cuanto a una comparación superficial entre los dos manuscritos de Berlín y de Constantinopla, observamos que son de una misma dimensión (20 sobre 15 cm). Se parecen también en número de páginas. Una ligera diferencia de

dos páginas los separa. En lo que se refiere al manuscrito de Wabhī Afendī, es distintamente menos ancho que los precedentes, no debe medir apenas más de 10 cm, porque el número de sus páginas se eleva a 396¹⁴¹, en lugar de los 126 páginas que contiene él de Constantinopla, y 128 el de Berlín.

El manuscrito de Constantinopla consta de 125 páginas y media. Sin embargo el número exacto es 125, porque el primer folio tiene la mitad derecha totalmente en blanco. En cuanto al manuscrito de Berlín, éste consta de 128 páginas. Además, la primera y última página de este manuscrito representa sólo media página. Esto hace que sean, en definitiva, 127 páginas. Tal manuscrito perdió la mitad de la última página por motivos que no tienen nada que ver con el texto. La página ha sido consagrada a la identificación del «Sanad» del sab'īnismo y a la citación de los nombres de los copistas. El manuscrito de Constantinopla consagra a estos fines sólo algunas líneas. Tenemos la impresión de que falta la segunda mitad de la última página, porque el texto se fija en la palabra Abū al-Ḥasan y no la nombra, mientras que el manuscrito de Berlín es quien colma este hueco.

El número de líneas que contiene cada página del manuscrito de Constantinopla es de 21 líneas. Esta cifra se repite en todas las páginas del manuscrito. En cambio, el número de líneas de cada página en el manuscrito de Berlín varía entre 27, 28 y 29 líneas, pero algunas cuentan más líneas, por ejemplo, la página 117 tiene 32 líneas al anverso y 35 al reverso. El número de líneas de cada página en el manuscrito de Wabhī Efendi es de 15 líneas. Tal número se mantiene desde el principio hasta el final del manuscrito.

Hay que añadir que el número de palabras en una línea varía de un texto a otro. El manuscrito de Constantinopla contiene 15 palabras por línea, mientras que en él de Berlín sólo son 12 y en el de Wabhī Efendi son 8. Y eso sin contar las

¹⁴¹El manuscrito de Wabhī Efendī consta de 396 páginas porque la mitad derecha de la primera plana falta.

preposiciones y los artículos de coordinación como el *Wāw al-'Atf* que gramaticalmente es contado como una palabra.

Otra de nuestras observaciones sobre dichos manuscritos es la que hemos encontrado en el manuscrito de Berlín donde falta una línea completa, porque en él de Constantinopla, 22 v, 19-21 nos hallamos con este texto:

الشكل اقتران قضيتين يشتركان في حد و 20 يفترقان في حدين آخرين لان الحد المتوسط اعني
المشترك ينقسم ثلاثة أقسام في الموضوع لكون الأشكال 21 ثلاثة اولا وثانيا وثالثا لأقل ولأكثر

Lo singular es que el copista ha unido el *Wāw* con que terminaba la línea 19, con la primera palabra de la 21, lo cual trastoca el significado de la frase totalmente. El copista debió de saltar una línea entera de un códice en el que la línea anterior terminaba con el *Wāw* y en el que la línea saltada tenía exactamente la misma longitud y las mismas palabras¹⁴².

E. Lator nos informa que el copista del manuscrito de Berlín insertó en el texto una corrección marginal, pero con tan poco discernimiento que puso la primera mitad después de la segunda, cosa muy explicable, pues en el margen del manuscrito de Constantinopla (116 r,7) la corrección consta de dos líneas superpuestas, comenzando el texto por la inferior; en cambio el copista comenzó a leer por la superior, que es lo que se suele hacer normalmente, e hizo de la nota un texto siguiente: *en vez de* *الاستطاعة ويرى الحق الروية الصمدية وثم يقف المقرب منهم على ما تمثل* *de* *الاستطاعة ويرى الحق* *, alterando completamente el sentido* (*Berlín. 20 r, 32*)¹⁴³.

Es evidente que los manuscritos de Constantinopla y de Berlín derivan del mismo grupo. Por lo tanto, estamos convencidos de que el último es una copia del primero, porque la similitud entre los dos es flagrante. Esta similitud que se manifiesta como una imitación, se refiere a los puntos siguientes:

¹⁴²E. LATOR, *"Ibn Sab'īn y su Budd al-Ārif"*, op, cit, p. 389.

¹⁴³Ibíd, p. 390.

- 1) Faltas de descuido.
- 2) Rectificaciones y correcciones.
- 3) Comentarios raros de palabras muy poco utilizadas como: *al-Hilāy* y *al-Kudhagāt*.
- 4) Las dos páginas faltantes, es decir el folio por el anverso y el reverso.

El manuscrito de la Biblioteca Wabhī Efendi es totalmente completo, pero está lleno de faltas de todo tipo, lo que disminuye su valor y minimiza su papel en la edición del *Budd*. Su único valor es el hecho de que llenó el hueco del folio faltante. Creemos que el mismo manuscrito, deriva de otro grupo cuyo origen se ignora.

Pues es lógico tomar el manuscrito de Constantinopla como versión originaria y el de Berlín como auxiliar.

Para precisar más sobre las características y la caligrafía de los tres manuscritos, hay que anotar que el manuscrito de Constantinopla se distingue por:

- 1) Una precisión ejemplar.
- 2) La falta de un folio que data de un tiempo muy antiguo, por lo menos según la fecha de la primera copia.
- 3) Los capítulos están mal repartidos y no están subtitulados, ni escritos con gruesos caracteres.
- 4) La escritura de los márgenes difiere de la de las líneas, lo que quiere decir que una corrección ha sido igual que la otra.
- 5) Las faltas son escasas.

6) Hay muchas tachaduras.

7) Hay muy pocas supresiones y aumentos.

8) El manuscrito es de una caligrafía magrebí-andalusí. Está menos ornamentada que de costumbre y contiene menos arabescos e itálicos a pesar de la ondulación de algunas terminaciones como el *lām* y el *Nūn*; pero es armoniosa en general. Pensamos que esta copia ha sido elaborada en al-Ándalus o en Marruecos justo después de la muerte del místico como lo indica la fecha confirmada en la última página.

El manuscrito de Berlín se distingue por estas características:

1) Es menos preciso que el precedente.

2) El folio faltante ha sido insertado en un lugar que no es el suyo. Esta falta de rigor explica el encadenamiento con esta inserción arriesgada.

3) Los capítulos están mal repartidos, y están también escritos en caracteres gruesos.

4) Este manuscrito se parece al anterior en cuanto a sus comentarios.

5) Observamos que hay muchas faltas con relación al anterior. También está lleno de tachaduras.

6) El manuscrito de Berlín es una copia del manuscrito de Constantinopla. Tiene una caligrafía oriental, es decir una mezcla de modelos turcos con fondos conocidos bajo el nombre de *mašriqī* (oriental). Tal caligrafía no tiene nada de armonía, porque sus líneas se inclinan continuamente y sus letras son torcidas de tal modo que la lectura se hace en muchas ocasiones casi imposible.

El manuscrito de Wabhī Efendi se distingue por:

1) Falta total de precisión.

2) Está completo y eso nos demuestra que el folio que falta en los dos manuscritos citados anteriormente se encuentra en éste. Sin embargo, tal manuscrito es casi ilegible y lleno de faltas de todo género.

3) Raros son los capítulos escritos en gruesos caracteres.

4) Ausencia total de márgenes, lo que prueba que este manuscrito no ha sido corregido ni revisado.

5) Carece de comentarios excepto el segundo folio por el anverso y el reverso y el cuarto folio por el anverso solamente.

6) Hay muchas faltas de todo género, lo que lleva a creer que este manuscrito fue copiado sobre un ejemplar imperfecto.

7) Pocas tachaduras y borraduras.

8) Muchas omisiones que se elevan a veces hasta diez líneas y hasta más.

9) El manuscrito está descrito de manera meticulosa. Sus caracteres son tan esmerados que dan la impresión de haber sido imprimidos. Son mucho más gruesos que los de *C.* y de *B.*, porque aparentemente pertenecen a caracteres *cúficos*.

En general podemos decir que la literatura en que está escrita la obra del *Budd al-Ārif*, no es modelo de clasicismo árabe, pese a los elogios de sus panegiristas, los cuales, lo mismo que los detractores, no se sentirían muy inclinados a la lectura de una obra en la que el estilo es flojo y hasta descuidado. Las frases a menudo están unidas con poca trabazón lógica. Nos parece como si el autor se preocupara poco de las formas; va escribiendo con un plan poco definido, según le pasan las ideas por la mente. A veces sus páginas producen la impresión de ser un borrador o apuntes tomados en seminarios o a ciertos destinatarios. Fuera de eso, la manera de emplear expresiones arcanas no contribuye lo más mínimo a la perspicuidad de la construcción lógica y literaria.

En lo que se refiere a la ortografía, los tres manuscritos utilizan el método coránico. Por ejemplo, *Al-Samāwāt* السماوات (los cielos) está escrito con un medio *madd* sobre el *mīm* y el *Wāw* de esta palabra.

En lo que se refiere a la gramática de estos manuscritos, se nota muchísimo el uso frecuente del prefijo *n* en lugar de *alif* en la primera persona del imperfecto, fenómeno, como es sabido, corriente en el dialecto magrebí. Distingue raramente, las partículas *bī* o *fīy*, *a* menudo emplea *ilā* y *li*. A veces, aparecen en *Budd al-ʿĀrif* algunas particularidades gramaticales, como el uso de la forma del nominativo como predicado del verbo *kāna* o la *scriptio plena* del apocopado en verbos de tercera radical. Es frecuente el uso de *id wa* en lugar de *id* con el sentido de ‘puesto que’. Para explicar eso, el mejor ejemplo es la expresión siguiente: *اذ والنفس لا يقف معرفتها عنده الا عند العقل الفعال: 48, 12; اذ والمباحث المذكورة ضرورية: 48, 3.* Esta y otras desviaciones de la gramática clásica caen dentro de la índole del árabe medio o de la lengua de la filosofía y de las ciencias árabes.

Para terminar esta descripción de los tres manuscritos sólo nos queda mencionar el folio perdido en los dos primeros códices y que se encuentra en el códice de Wabhī Efendi. Vamos a reproducir la continuación de todo el folio que falta en ambos manuscritos para que estén completos.

وفي أي حجاب تحجب, فإذا صح لك العلم بهذا, تشرع في كسبها وفي الاتصاف بها, وفي بلوغ غايتك, وهذا أول ما يعلمك به المقرب ويفيده لك من علمه, وإن كان قد تكلم عليها قبل هذا, وفي مطلب الفيلسوف وحدها ورسمها رتبة تملئها, ولانسبة بين كلام وكلام, ولأجل جهل ومعقول السعادة, وقع الخلاف بين الباحثين عنها والطلابين لها, وعليها دار الكل, ولها عمل الناس. فكل طامع فيها أو معتقد أنها حاصلة عنده. وكل حزب بما لديهم فرحون. فلو بحث الباحث عنها ما ماهيتها على ما يجب وعرف طريقها لم ينتكس أحد, ولو كانت السعادة قريبة معلومة, لم يكن للشقاوة معنى, لكنه سبقت كلمة الحق تعالى, وكل ميسر لما يسر له, ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم, وهذا ما جعل الخلاف في الملل والمذاهب, ولو أن أهل الملل يعلمون أنهم غير سعداء لطلبوا غير الذي هو عندهم, ورحلوا عنه, إلى الواجب الذي يحقق سعادتهم. وكذلك أهل المذاهب والنظار على الإطلاق, والناس في أمرها على ضروب, من تعلم طريقها وماهيتها, وحيث هي وكيف توجد وبما ذا توجد, ويشوق نفسه. ومنهم من يمنعه

زمانه ومكانه واخوانه, وان كان يعلم منها ما يعلم الأول, فهذا أجل, اذ المنع الذي وقع بينه وبينه, انما هو بعدم البحث الأول منعها بالقصد عن نفسه, فصار هذا رئيس النفس يريد الأمر اذن, والثاني لا مريدا ولا مرادا, وهذا قد يرجى له الوصول بنوع ما من الشوق, والمرمع من أحب, فالأول يخاف عليه من الانتكاس والشقاوة, وهذا أقرب اليها, وذلك أبعد منها. ومنهم من يعلمها على قدره, ويحيط بها بعلم لا من طبعه الاغتراب به والخروج عن (فهو), لم يتم, ولا هو (علم سواه, والاعتناء به, والفرح والسرور به, وهو وان كان يحض بوجه لا على السعادة, صحيح في نفسه ولا على التمام, ولا يخلص له منها المعنى الذي أشار إليه بحقيقة السعادة, بل يتخيل منها ما يظنه الغير أنه سعادة و ليس بسعادة, وهو في أمرها كثير التنوع, وعامل على نوع من السعادة الحقيقية, وهذا بالإضافة الى ما تقدم, فهو غير مخاطب, ولكنه قريب المرام في التشبيه وتحصيلها علما, ويبقى عليه ما بقي عليهم, وهو دونهم في النوع ومعهم في الجنس, وان كان في نسبته إليهم تشكيك يسير, ومنهم من ينكر السعادة الروحانية واللذة العقلية والإدراك الإلهي, ولا يعقل الا الحياة الطبيعية ولا يؤمن الا بها, ولا يسلم لأحد بوجه إلا في الأمور الهيولانية, ويعطي احتمالا يسيرا في الأمور القلبية والإدراك العقلي في هذه الدار, وفي العقل الهيولاني, وهذا من دون تقدم, ولا نسبة له منهم ولا هو معهم من جنس ولا نوع, ومنهم من يمنعها بالجملة في هذه الدار وفي تلك, وهذا حرم ممن تقدم بكثير, ومنهم من يضحك من معقولها ومن المتكلم بها إلفي الأمور الجسمانية والشهوات البدنية واللذات الحسية والعقلية التي تتناول الأمور المادية, وهذا دون الجميع. ومنهم من ينكرها ويصعد عنها ويضر المسترشد, ويطفى نورها, ويعطل أمورها, ويقول بها ولا يعقلها, ولا يحض عليها, ولا يقول بأحد يعقلها, ولا يسأل ولا يقبل ولا يستقيم. وهذا أضر من الكل وأخبث من الجميع وأحرم على الإطلاق, ومادونه الا المعتوه وغير الناطق. والله تعالى يعصمنا من الهلاك ويخلصنا بمنه. ولا تظن أن معقول السعادة يلحق بالبحث والجذ والإمام المسترشد لا غير, فتكون ممن ضائع ضالة بعد ما وجدها. بل السعادة من القصد الأول سبحانه وتعالى. فعليك بالسعي, والنعمة القديمة الي أخبر بها المنعم المعلم, والذي لا راد لأمره ولا معقب لحكمه والاجتهاد في طلبها بالله وفي الله وبالله وحده لا شريك له, على ما يجب وكما يجب وفي الوقت الذي يجب. والله تعالى يعينك ويحمك لها, ويحفظك ويحفظها لك بمنه, ولولا خوف التطويل الذي عزم على تركه وقد تكرر الاعتذار به فيما تقدم غير ما مرة, وأردت بتكراره أن يعلم الذي يقف عليه بعدي أن يكتبته بانحفاز, وأنه بحسب التنبيه والشوق لا غيره مقصودها. والإرشاد اذا فهم, حصل في مقدار وقته منه الأول والآخر, والمجمل والمفسر منه, ويضيف بعضها إلى بعض, حصل المقصود المخلص للمكلف, بأن ليست وجوه السعادة على أنحاء. وهذه أحوال أهل السعادة والتذاذهم وفرحهم وسرورهم في المناجاة الأول والثواني والثالث, وذكر مذاهب الناس فيها مما انتهى إليه الشرع الكريم النبوي ومما خرج عنه ومما اختلف في بعضه واعتقد في البعض الآخر. وبالجملة جميع من تكلم فيها, ولا أترك قليلا منهم ولا كثيرا. وانما حفزتي مهاودتك, ورغبت مني فأسعفتك, وألححت علي فأجبتك. ولا تظن أن كلام الحكيم في كتاب الأخلاق فيهما يصلح بالمسترشد أو ينتفع به أحد فتغلط. وان كان هو عندي في الرتبة الثانية من السعداء فافهم. وقد رام الغزالي في المشكاة أن يبينها, وفي كيمياء السعادة. وابن

سينا وابن الصانع, عفا الله عنهم ورحمهم. وقد غلط الفارابي في أمرها في تفسير كتاب الأخلاق, حتى وقع في ورطة عظيمة. على أنه لم يكن في الوقت من السعداء. ولأفلاطون فيها من الكلام ما يحسن بالنظر ويضرب صاحب الحال. وجميع من تكلم فيها لم يخرج من القسمة المتقدمة الا بعض الصوفية, لأنهم لم وصلوا الى علم التحقيق لا حالا ولا ذوقا ولا ظهر لهم الا بعض العوالم وبقي عليهم البعض, ولذلك صارت القوة الخيالية تلعب بهم تارة والوهمية أخرى, والنزوعية النطقية, والنزوعية البهيمية, وتارة يصلون المعنى المقصود المطلوب لكنه يأتيهم بأخرى, فيجد بعض القوى المذكورة, فيقع الالتاذ به فيها لا في محله, فتكون العبارة من تلك النسبة وعلى تلك الهيئة. وفي هذا المعنى يقول سقراط الصورة مفتنة, فارعوها بالإضراب عنها في زمان الاتصال. وقد غلط أكثر الواصلين في هذه الصور وفي هذه الغواشي التي تصيبهم عند مشاهدتهم في حضرة الفردوس وإطلاع نور الحق عليهم, وفي الأنوار المغطاة, وإن كانت نعمة كبيرة فهي ناقصة بالإضافة إلى غيرها. وفي الإلهيات نبينها إن شاء الله تعالى ونذكر ماهيتها, وكيف تظهر وكيف تكون, ونشرح سرها ومعناها, ونخرجها لك من الكتاب والسنة ونعرفك بكيفية حصولها وحلولها, وأين تظهر, وفيمن تقوى وتضعف, وهل فوقها مدرك قبل الحق, أو هي عاملة ولازمة, وهل وجودها يجب عند الإدراك, وكيف الخلاص منها, وما الصور الكاذبة والصادقة منها, وعلى أي شيء يعول السعيد منها, وهل هي خادمة أو مخدومة, وما الحاجة لها. وهذا الذي نقسم لك, وإن دخل على كلام غيره فاحفظه, واعلم أن هكذا يبدد المقرب كلامه, وهو أسهل الرموز من جهة وأصعبها من أخرى, وهو رمز صناعي وتقسيمي للنفوس والسعادة والبحث عنها, والسعداء والصور, ودخول الكلام بعضه على بعض لا تنكره وانظر فيه ودبره وركب معانيه وأضف بعضه إلى البعض, ولا تصرفه إلى غير الذي تريده به, فتظلم نفسك من حيث تظلمني ولاظلم اليوم فافهم.

والذي حملني على رمز المقصود واجب يلحق التحقيق, وأصل ثابت في أصل التحقيق, وكأني من المبادئ, لأن علم الحق يطلب, يخلص السعيد ويمشي بالجملة على كل الأحوال نحو الصواب. وبث الحكمة للشريير تعود شرًا, فيصير الحق باطلا, والله قد قضى بهذا في أزله على عباده, ولاتبديل لخلق الله تعالى. وهذا قد ظهر على أنبيائه قولا وفعلا وحالا, وهم الاسوة فسلم. وقد بينت في كلام الفيلسوف والصوفي المعنى الذي يحسبه الغير في زماننا أنه من الأمور المظنونة, والذي يرمزه الغزالي وغيره, وهو كذلك بعينه واسمه, فلا تظن أن الذي بينته لك في الكلام المقدم على الرجال الأربعة أنها الغاية والكمال في نوعه وجنسه. وجميع ما تكلم الناس فيه قد جمعته لك وأعطيته وحررته, وجعلت فيه ومعه ومنه وعنه وبه وعليه, من كلام المقرب ما لا يحيط بوصفه لسان, ولا يستطيع تحصيله بكسبه إنسان, ولا تتصوره الأوهام, ولا تتقف على ماهيته الأفهام, فإنه من عالم غير عالمهم, وطور غير طورهم, فخذ بهمة خصصها الله ورحمها وأرادها وعلمها, والله يعينك عليها, ويلهمك إياها. فأما الذي نريد أن نعلمه به الآن فهو من كلام المقرب, وهو أعجب من ذلك, فترك له جميع أقوالك وأفعالك, فإنه أجل من أن ينسب, وأعظم من أن يحسب, وأغرب من كل غريب, وأعلى وأجل من كل جليل, وأولى وأنفع من الأسباب

المشروطة بالعافية, وأوفر من النعم الوافرة, وهوفوق ذلك كله, وهومن أسرار النبوة, فلازم كلامي حتى تعلم ما أقوله لك, ويصح عندك الحق, وتكون بحول الله من أهله, والله يسهل عليك وينقلك بفضلته. وقد عرفتكَ غير ما مرّة أن السعادة في ضمن التحقيق بالطبع ومحمولة عليه حملا ذاتيا وطبيعيا وحاكما على كل مسترشد بطبعه حتى يصبغه للخير والوقت, فلا تظن غير ذلك ولا تقبله من أحد, ولا ترض به إلا في البداية, وفي بعض السلوك. هذا ان فقدت المحقق المرشد, والمقرب السيد الأرشد, وأما وجوده اذا ظفرت به, فلا تلتفت الى سواه ولا تنظر اليه, ولا تعزم على مخاطبته, ولا تعول عليه, فانه لا يترك لغيره للكمال امكانا ولا يبق معه لأحد عند أحد مكانا. وقد وجب له ذلك من صفة نفس مقامه وحاله, وقد وجب له ذلك من صفة نفس مقامه وحاله, وقد صخّ له الجميع على أتم ما يجب له في حيلته وترحاله, فان رأيت غيره يتكلم في مسألة ويزعم أنه يخلصها على التمام من عالم من غير أن يلجأ فيها للمقرب فاعلم بأنه رجل لا يشك في جهله ولاخير في فعله وقوله, ولا فائدة تعقل عنده بوجه, ولا يظفر بها, ولا حقيقة تحصل من عنده, ولا تحمل الى ربها. ودليل ذلك لأن الكل لا كلام لهم الا موجه أو معلل أو منقول من معناه الى وجه هو أجل, أو سبب الى مقصود هو أكمل, أو مشوق أو مجهول العاقبة, أو كثير الاحتمالات, أو مقسوم أو مستور, وبالجملة, ممنهم من يتكلم الا بالعلم الأول واناخذ من غيره, فلا يكون الا على أنه المراد والفضيلة التي يشار إليها, أو كانه المقصود, والكمال الأول هو الشارح له والدال عليه, والذي به يمكن الوصول إليه. وهذا يجعل العوالم المذكورة والمعظمة والمحقرة التي هي عند الغير غاية, والتهيي ليست بغاية هباء منبثا, ومعنلا حقيقة له, ولفظا لا حاصل معه, والقائل به لبئس القائل. وهوشيء لا يجلي منه بطائل ويخرج عن مقتضاها وعن مقصودها. ويصل بغير الذي وصلوا إلى معبودها, ولا تظن أن خروجه عنهم وتعليه تلك العوالم وذمها, والخروج عنها, هو الذي يفهم من معنى الصوفية, فانه المشار اليه بالفناء, فتغلط عليه وتقيس قياسا لا يصلح, وتكون ممن لا يفلح ولا ينجح, فان قيل هو مما لم يعلم, ولا يستمع اليه قط من صوفي ولا من فيلسوف, والله من أحد فلا تسمعه أبدا. والمقامات الثلاثة, أعني الإسلام والإيمان والإحسان, والعوالم الثلاثة, الملك والملوك والجبروت, والعوالم الأخرى الت ذكرتها من قبل والروحاني والجسماني والقول والنفوس, والعلوي والسفلي والكلمة وغير ذلك مما سمعته يضمحل ويزول, ويظهر الإسلام أفضل وأبين وأجل وأتم, وأعز وأكبر وأعظم, والإيمان كذلك والإحسان. وجميع ما ذكرت يظهر لك ما تريده, ولا تقل انه هو المفهوم من قول المصطفى صلنا لله عليه وسلّم, فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فان ذلك مفهوم الجنس والنوع, وخواصه معلومة, والمراد به مفهوم عند الخواص, ومقصوده مقدم عندهم, وظاهر جليّ رأوه وسمعوه, وخطر على قلوبهم, ورحلوا عنه الى ما لا يمثل لهم بهذا كله, فان هذا الكلام يعطي مفهومه, أن العادة منعت منه, ومن أن يسمع وأن يرى, وأن يخطر على القلوب, فان الكشف يظهره ويعطيه, والإدراك يخلصه, والجواهر متماثلة, وطبيعة العرض واحدة, فالذي لم يخطر على القلب منها حالها وفصولها أو هيئتها, خاصة, وأما المعنى الكلي منها فرأيناه وسمعناه, اذ هو معلوم الحد والرسم, وكذلك الروحاني في عالم واحد, وحده واحد, ورسمه واحد, فمن كان في الحيوانية ولم يحقق جوهر النفس الناطقة, كيف يبصر عالمها أو يسمع به, أو يخطر

على قلبه, وكذلك النفس الحكيمة مع النبوية, بها يقيس ويختبر, ومن لم يذق لا يستطيع أحد أن ينتقل له حرمة الحال, والشيء المطلق هنا قيده فحوى الخطاب عند الخواص فافهم. ولا تفهم عن المعصوم عليه الصلاة والسلام على ما يليق به, فتكون عند قوم وهم الصوفية, وتسمعون خطر, وعند الغير لا سبيل اليه, لأنه من عالم أجل وهو الملكوت, وهي الجنة التي قسمت الى هيولانية وعقلية وأجلة وعاجلة, وفرح وسرور وخيرات تعجز العبادات عنها, وتشتت الإشارات معناها, ويكذب التمثيل فيها لغير المدرك, ولمن ليس له منها ذوق, ولا له حال مع الله تعالى, وإذا عقد المدرك فهو أظهر من المعروف والعادة, إذ خرق العادة عندنا عادة ولا عادة, إذن فلا خرق لعادة, لأن هذا من ظلام العبودية والإضافة والغيرية, ولو كشف الغطاء للعارف لم يكن عائقا, ولو زاد يقينه في وقت دون وقت, أولم يعلمه لم يكمل, ولو طلب الرؤية لم يطمئن قلبه ولو رحل لغير عارف لم يقرب, ولو نظر الى الله تعالى بفعله فيه لم يوجد, ولو تكلم في القدم والحدث لم يسلم, ولو سماه لم يعلم, ولو ذكره لم يعرفه حق معرفته, ولو شبهه لم ينزله على ما يجب له, فاعلم ذلك.

فإذا سمعت العارف يقول لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا, فلا تظن أنه يعلم غطاء يكشف أو يعتقد, فإن الواحد عنده لا كثرة فيه, ولا له من نفسه شركة, ولا شريك له تعالى, وهو ناظر للواحد, والواحد متعلق بفعله, لا من حيث متعلقه, فانه قد فقد ذلك من تعلقه, إذ أقام الكل, والكل لا يضاف, والبعض نفي لا ينضاف, وجواز الأنبياء المستعارة كلها, الفعلية والفاعلة والمنفصلة, جواز وجود وحال, وهو التوحيد, لأنه مهلك للمفهوم هنا, إذ فيه السلب والإيجاب, وهو ما بين باحث ومبحث عنه, وفيه معقول الطلب في البيان, والحاصل لا ينبغي ولا يفقد, وكذلك المعرفة هي بها حيثما وصلت لأنها مما تقوم بالمدرك ولا بالمدرك, وحياة هذا في الذي يقوم ويقام به في غير الحي القيوم تعالى لأن الذي ليس بشيء ولا من شيء ولا إلى شيء, أكل شيء لا شيء ولا وجود ولا عدم ولا واجب ولا محال ولا جائز ولا هوية ولا انية, بل كل شيء هو شيء ووجود وعدم وواجب ومحال وجائز وهوية وانية, وكل شيء منسوب ليس بشيء وكل شيء موجود منسوب لشيء موجود, وكل عدم مضاف غير عدم مضاف, وكل عدم منسوب غير ممكن وكل واجب منسوب غير محال, وكل هوية منسوبة غير هوية, وكل انية غير انية. وبالجمل, وجهه هالك والوجه الصحيح ليس بمنسوب, فهو غير هالك, والوجود المنسوب في وجهه هالك, وكل شيء في وجهه منسوب هو هالك بعينه, غير هالك نسبه وتعلقه, ونسبته غير موجودة الا في العبارة لها, والخاصة خاصة وكل شيء عنده هالك, فلا غطاء عنده, ولا وجه غير منسوب الا وجه الله تعالى خاصة. وإنما هذا الكلام الذي أطلق مأخوذ منك وموجود عليك ومفهوم من ذلك, ومنسوب اليك, وموحد فيك فاعلم ذلك. فنرجع الى الاشتراط الأول, ولما كنا بسبيله من زعم المقرب الصادق الساكن في حضرة الحق, والحق أحق أن يتبع فنقول: ما هو المقرب بسبيله لا تقس عليه بشيء, ولا تعمل نفسك بوجه اليه والكلام المتقدم على التوجيه وعلى الحديث وعلى كشف الغطاء وما دقق فيه وحقق ما هو في شيء مما هو المقرب عليه, وما ذكر الا مجملا

على المقامات السنية منمفامات الصوفية وبعض الفلاسفة خاصة, وعلى ضرب المثال, وذلك عند ما أحوجني الكلام اليه, وتشعب وتسلسل وحملني الأمر حتى قلت ما قلت وبثت ما بثت.

3. 2. 2. *Aýwiba Yamaniyya 'an Masā'il Šiqilliya (Respuestas Yemeníes a las Cuestiones Sicilianas)*

Es la obra que mayor popularidad había alcanzado en Occidente. De ella existe un solo manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Bodleiana de Oxford con el número 1456. La importancia de semejante escrito no deriva solamente de la personalidad de su autor y de su destinatario, sino también por representar un símbolo dentro de su momento histórico, en las relaciones intelectuales entre la Europa Cristiana Medieval y el Mundo Islámico.

El mérito de haber descubierto dicho manuscrito se debe al célebre historiador de los musulmanes de Sicilia, Michele Amari, quién aclaró las circunstancias históricas de dicho intercambio y comentó algunos fragmentos de estas *Respuestas*; pero no atendió a los detalles ni abordó el problema en todos sus extremos. El orientalista francés Ernesto Renan (1823-1892) dice sobre el particular: “uno de los más curiosos documentos de estas relaciones de Federico con los filósofos árabes, ha sido descubierto por Michele Amari (islamólogo italiano que vivió entre 1806 y 1889)”¹⁴⁴.

Por otro lado, Miguel Cruz Hernández no ha podido aceptar la versión actual de esta *Respuestas* porque, según él, «Aparecen en ella, una serie de términos injuriosos y de mal gusto, y mucho menos aún que Ibn Sab'ín se atreviese a increpar a Federico II, a dirigirse a él con términos claramente impertinentes». Además, nos añade el hecho de que «Ibn Sab'ín debió enviar su obra “*Respuestas*” mucho más moderada a Federico II, y luego la daría a conocer, corregida y aumentada, en el mundo musulmán adornada ya con su habitual jactancia y falta de respeto».

¹⁴⁴JOSEPH ERNEST RENAN, *Averroes y el averroísmo*, Hiperión, Madrid, 1992, p. 200.

Sobre el problema de la autenticidad de esta *Respuestas*, tal como ha llegado hasta nuestros tiempos, no se puede negar su veracidad, ni tampoco podemos aceptar que su redacción sea la auténticamente dirigida a Federico II, sobre todo cuando tenemos el conocimiento de que el rey estaba muy satisfecho con las respuestas a sus «preguntas». Y a partir de eso, entendemos las razones del envío de las compensaciones.

Las *preguntas* filosóficas de Federico II son estas cuatro siguientes:

1) *«El Sabio (Aristóteles) enuncia claramente en todos sus escritos la existencia del mundo ab aeterno, y no hay duda de que tal ha sido su opinión. Pero si él la ha demostrado, ¿cuáles son sus argumentos? Y si no la ha demostrado, ¿de qué género es su razonamiento a este propósito?»*¹⁴⁵

2) *¿Cuál es la finalidad de la ciencia teológica y cuáles son sus teorías preliminares, si es que las tiene?»*¹⁴⁶

3) *¿Qué significan las Categorías? ¿Cómo las utilizamos enteras en las diferentes ciencias? ¿Pueden ser más de Diez o menos? ¿Demuéstralo?»*¹⁴⁷

4) *¿Cuáles son las demostraciones que prueban la inmortalidad del alma? Por otra parte ¿el alma es inmortal? ¿Precise los puntos sobre los cuales Aristóteles se muestra en desacuerdo con Alejandro de Aprofidis?»*¹⁴⁸

Ibn Sab'īn, en sus *respuestas* a estas 'preguntas' filosóficas, dio pruebas de una gran erudición. Conocía a la perfección el pensamiento griego con todas sus

¹⁴⁵IBN SAB'ĪN, *Aẓwiba Yamaniyya 'an Masā'il Šiqilliya* (Respuestas Yemeníes sobre Cuestiones Sicilianas), ms. Oxford, f. 316; AUGUST FERDINAND MEHREN, «*Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'īn Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*», publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme, 1999 pp. : [37-150]. Réimpr. de: Journal asiatique : (Paris) 7ème série 14. 1879, pp. 341-454

¹⁴⁶Ibíd, p. 44.

¹⁴⁷Ibíd, p. 46.

¹⁴⁸Ibíd, p. 65.

diferentes escuelas. No era perplejo ante estas preguntas como lo hicieron otros pensadores musulmanes de su época. Al contrario, las criticó con la intención de sobrepasarlas sobre todos los planos.

Con sus *respuestas*, Ibn Sab'īn no quería limitar su papel de satisfacer la curiosidad del solicitante (el rey) ni de mostrar delante de él lo infinito de sus conocimientos. No se le olvidó hablar de la Unión Absoluta, refutando lo fundamento del peripatético que fue Aristóteles.

De todas formas, Ibn Sab'īn criticó la fórmula de las cuatro preguntas, para revelar la ignorancia del rey y para invitarle a abrazar el Islam. Al respecto el místico reclama al rey de la manera siguiente:

«Respuesta a las mencionadas cuestiones, dejando a Dios la seguridad del éxito! Oh príncipe digno de ser amado, que desees conocer y seguir el mejor camino, (!que Allāh te haga encontrar el bien y te disponga para aceptarlo; que con la luz te muestre la senda de la verdad; que te conduzca de la doctrina de los vagos razonamientos a la certeza del que existe necesariamente, y que Él te otorgue la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso!) Has preguntado acerca de unas cuestiones sobre las que han disputado los grandes espíritus de todos los tiempos y los doctores de todos los siglos; pero quienes se han ocupado de ellas, exponiendo las ideas que a sus inteligencias se ofrecían y las doctrinas que ellos tenían ya adquiridas, se han servido de un lenguaje absoluto, genérico y falto de correlación, admitiendo la argumentación por analogía o inducción.

Sin embargo, el que busca la verdad debe guardarse de expresiones inexactas y precaverse contra las palabras equivocadas y dudosas, a menos que haga uso de ellas con las advertencias y limitaciones convenientes. Es preciso, además, que evite los términos oscuros, que

inducen a error y son meramente escolásticos, pues siembran la confusión en las ideas, introduciendo argumentos sofísticos en el desarrollo del tema y ofreciendo, a veces, una respuesta en contradicción con la pregunta formulada.

El empleo de los términos genéricos tiene asimismo otro inconveniente: que no se puede captar la significación precisa de las palabras sin mucha reflexión y sin provocar a veces una respuesta explicativa. Por ejemplo, si alguien se presenta a un ollero para comprar una marmita (قدر) y le dice de un modo absoluto: "Dame una vasija", el ollero puede pensar que se trata de una marmita o no. En este último caso preguntará al comprador: "¿Qué clase de vasija quieres tú decir?", sin comprender la verdadera intención de aquél, hasta que le haya respondido: "una marmita"»

Lo mismo acontece en el razonamiento cuando una vaga indicación se presenta de manera aislada, porque, en este caso, la presunta idea se traduce [al instante] por la palabra que el uso le ha consagrado especialmente. Por consecuencia, jamás se han de plantear cuestiones ni resolverlas en términos absolutos.

Tú has dicho: "El sabio [Aristóteles] enuncia claramente en todos sus escritos la existencia del mundo ab aeterno, y no hay duda de que tal ha sido su opinión. Pero si él la ha demostrado, ¿cuáles son sus argumentos? Y si no la ha demostrado, ¿de qué género es su razonamiento a este propósito?" He aquí textualmente tus palabras»¹⁴⁹

¹⁴⁹La respuesta a la primera cuestión se alarga hasta la página nº 24 en el texto árabe.

3. 2. 3. Obras y tratados epistolares de mística filosófica

1) *Risālat al-Faṭḥ al-Muštarak* (Epístola del éxito común)

De esta epístola sólo existen dos manuscritos que se encuentran en dos colecciones. El primero se encuentra en un *Maʿmūʾ Rasāʾil* de Ibn Sabʿīn en El Cairo¹⁵⁰ y el segundo se ha encontrado en *Brusa*, en Turquía¹⁵¹. Ambos manuscritos en cuestión, no dan ninguna idea de lo que debiera ser su título verdadero. En el de El Cairo está escrita en su primer folio la expresión siguiente: *Mulāḥaẓāt ʿalā budd al-ʿĀrif* (Observaciones sobre el ídolo del gnóstico), mientras que en el de *Brusa* está escrito esto: *Miftāḥ budd al-ʿĀrif* (La clave del ídolo del gnóstico)¹⁵².

Entonces podemos preguntarnos sobre la razón de elegir este título, *al-Faṭḥ al-Muštarak*, que da Ibn Sabʿīn a esta epístola. La respuesta sería que el místico la tituló dos veces en otras epístolas: en la *Iḥāta*¹⁵³ y en la *Riḍwāniyya*¹⁵⁴. Badawī que editaba la colección de las epístolas de Ibn Sabʿīn, le daba este último título que se encuentra sobre la cubierta¹⁵⁵.

La epístola en sí, es un escrito preciso y resumido por Ibn Sabʿīn con la intención de hacerlo como un comentario minúsculo del *Budd*; cuya única tarea es aclarar los términos y las expresiones juzgadas enigmáticamente y que permanecen sin explicación razonable.

¹⁵⁰IBN SABʿĪN. *Risālat al-Faṭḥ al-Muštarak*. Manuscrito *Maʿmūʾ Rasāʾil Ibn Sabʿīn*, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Taymūriyya, nº 149, fol. 209-217.

¹⁵¹IBN SABʿĪN, *Risāla al-Faṭḥ al-Muštarak*, Brusa, Turquía, f.182 (a) y f.218 (b).

¹⁵²ESTEBAN LATOR, “*Ibn Sabʿīn y su Budd al-ʿĀrif*”, art, cit, p. 384.

¹⁵³IBN SABʿĪN, *Risāla al-Iḥāta*, op, cit, p. 446.

¹⁵⁴IBN SABʿĪN, *Risāla al-Riḍwāniyya*, op, cit, p. 255.

¹⁵⁵IBN SABʿĪN, *Risāla al-Faṭḥ al-Muštarak (Maʿmūʾ Rasāʾil)*, Edición de ʿAbd al-Raḥmān Badawī Al-Qāhira, 1965.

2) *Al-Risāla al-Qawsiyya (Epístola del arco)*¹⁵⁶

Es una pequeña epístola que está llena de delirio y de hermetismo místico, donde el lenguaje pierde todo significado semántico para convertirse en un símbolo sencillo. Además, la epístola está escrita en un estilo pleonástico donde cualquier imagen se expresa de varios modos. Los ensayos y la simetría de las frases nos dificultan la lectura.

La epístola ha sido redactada para satisfacer la petición de uno de los discípulos del místico. Pero nos parece que su tema trata enigmáticamente la unicidad de Dios –*tawhīd*- aunque de manera indirecta. Se trata pues de una *Unicidad* vista por un alquimista, desde el momento en que la epístola ha sido concluida por un dibujo que recuerda las formas geométricas utilizadas en la *Zayra'ya*. Ningún biógrafo se la atribuyó a Ibn Sab'īn, pero no hay duda de que es suya al identificar su estilo. Badawī, por su lado, la publicó en su edición de las epístolas del “*Ma'ymū Rasā'il*” según el manuscrito de *El Cairo*.

3) *Risāla al-Iḥāṭa (Epístola del conocimiento global)*

Es una epístola que se dedica al estudio de la Unicidad con Dios. En ella Ibn Sab'īn nos habla de unas «*facultades*» (*qiwā*) que engloban a toda la creación sin recibir influencia desde el exterior. Estas *facultades* alimentan el alma si esta acepta ser receptiva. Además, este mundo es para el alma una posada provisional y, por eso debe ir más allá.

Todos los biógrafos fueron unánimes sobre la pertenencia de esta epístola a Ibn Sab'īn¹⁵⁷. Su estilo literario es pésimo y lleno de sinónimos que rompen el sentido y la unidad de la frase. Además, el místico evita aclarar sus ideas diciendo lo siguiente: ‘*esto no lo explico porque deseo ser breve*’. Pero a pesar de estos

¹⁵⁶Ibíd, pp. 125-128

¹⁵⁷AL-FĀSĪ, *Al-'Iqd al-Ṭamīn*, op. cit, p. 328; IBN ŠĀKIR, *Fawāt al-Wafayāt*, op. cit, p. 254; IBN AL-JATĪB, *Al-Iḥāṭa*, op. cit, p. 35; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op. cit, p. 203

defectos innegables encontrados en tal epístola, la inteligencia de Ibn Sab'īn queda a salvo. A. Badawī la editó con otras epístolas de *Ma'îmû Rasā'il*¹⁵⁸.

4) *Risālat al-Alwāḥ aw Jiṭāb allāh (Epístola de las Tablas o Discurso de Dios).*

Es una epístola del *Ma'îmû' Rasā'il*; fue editada también por A. Badawī. Está consagrada al «*Monismo Existencial Absoluto*». Se trata de un conjunto de pequeños capítulos que comienzan todos por esta expresión: *Allāh Faqaṭ* (Sólo Dios)¹⁵⁹

5) *Risālat al-Qiṣṭ (Epístola de la Rectitud)*¹⁶⁰

Esta epístola forma parte del manuscrito de *El Cairo, Ma'îmû' Rasā'il*, pero A. Badawī no la ha editado. Tal epístola, está llena de delirio y de hermetismo y de dibujos incomprensibles. Su tema principal es el *Monismo Existencial Absoluto*.

6) *Risālat fī 'Arafa (Epístola en 'Arafa)*¹⁶¹

Esta epístola trata el tema de la peregrinación y sus ritos canónicos de manera mística. En ella, el místico analiza las diferentes leyes de los teólogos criticándolos, ofreciendo, por lo tanto, su mística como doctrina sustituidora. A. Badawī la editó según el manuscrito de *El Cairo*.

7) *Al-Risālat al-Ḥikamiyya (Epístola de la sabiduría)*

Esta epístola no figura en la lista del manuscrito *Ma'îmû' Rasā'il*. Ibn Sab'īn la citó en su *Risālat fī 'Arafa*¹⁶²; además el comentarista de la epístola *al-'Ahd* hacía

¹⁵⁸IBN SAB'ĪN, *Risālat Al-Iḥāṭa* (*Ma'îmû' Rasā'il*). Edición de 'Abdurrahmān Badawī. R. I. E. E. I. VI, 1958 pp. 444-477.

¹⁵⁹En el capítulo dedicado a la mística de Ibn Sab'īn trataré de hablar de esta expresión.

¹⁶⁰Ibíd, pp. 474 – 477.

¹⁶¹IBN SAB'ĪN, *Risālat fī 'Arafa* (*Ma'îmû' Rasā'il*), p. 282–92. La palabra *'Arafa* quiere decir, la montaña que está cerca de la Meca y donde cada 9 de *Dū al-Ḥij̣ya* de cada año, los peregrinos se detienen para cumplir con ciertas obligaciones de la peregrinación.

referencia a ella, pero titulándola por *Risālat fī al-himma* (Epístola de la preocupación).

8) *Al-Risāla al-Aṣbu'īyya*

Esta epístola no figura en la lista del manuscrito *Maʿmū' Rasā'il*. Abarca algunos temas relacionados con las definiciones de la sabiduría (ma`rifa)¹⁶³.

9) *Risālat Nati'yat al-Ḥukm* (Epístola, el resultado del mandato)

Esta epístola fue citada en su epístola de *al'Ahd*. Evoca el tema de la teoría del hombre perfecto y su efecto sobre la gente. También trata las diferentes categorías de caridad. No existe ningún manuscrito de esta obra.

10) *Risālat bay'at al-ḥafṣyyīn* (Epístola del reconocimiento de la dinastía hafsíd)

Esta epístola ha sido redactada por Ibn Sab'īn y posiblemente fue la última de sus epístolas. En el texto árabe, esta epístola tiene once páginas. Consta de alusiones coránicas y escolásticas, metafísicas, cabalísticas, místicas, históricas y gramaticales, entrecortadas por juegos de palabras intraducibles y de agudezas casi inasequibles. Según al-Maqqarī, esa epístola es larga, llena de alteraciones y de signos que hacían muy difícil su lectura. De Slane, por su parte, no trató de traducirla, ya que para él “haría falta un comentario largo para devolverla inteligible”. Íntegramente, ha sido insertada por Ibn Jaldūn en su *Muqaddima*. La causa de su elaboración es el reconocimiento del *rey hafsíd* al-Mustanṣir por los habitantes de la *Meca*¹⁶⁴.

11) *Epístola I* (sin título)¹⁶⁵

¹⁶²Ibíd, p. 289.

¹⁶³IBN SAB'ĪN, *'Ahd Ibn Sab'īn li-Talāmīdh*. Edición de 'A. Badawī. R. I. E. E. I. V, 1957, pp. 4-79

¹⁶⁴ESTEBAN LATOR, op, cit, p. 411.

¹⁶⁵IBN SAB'ĪN, *Risālat Istami' limā yūḥā* en *Maʿmū' Rasā'il Ibn Sab'īn*, ff. 112- 120.

Esta epístola no lleva ningún título pero comienza con esta expresión siguiente: *Istami' limā yūhā* (Escucha lo que está revelado). Trata el tema del *Monismo Existencial Absoluto*, y forma parte del manuscrito de *El Cairo*. A. Badawī no ha podido editarla como hizo con otras epístolas.

12) Epístola II (sin título)¹⁶⁶

Esta epístola no tiene título. Comienza con esta frase: *I'lam 'allamaka allāhu hikmatah* (Sepa, que Dios te te distinga con la enseñanza de su Sabiduría). Habla de la clasificación de las diferentes ciencias. Fue editada por parte de A. Badawī según el manuscrito de *El Cairo*.

13) Epístola III (sin título)¹⁶⁷

Esta epístola tampoco tiene título. Comienza con esta expresión: *Al-ḥamdu li-llāhi al-laḍī bi-nūrihi* (Gracias a Dios que con su luz). Trata el tema de las iluminaciones del profeta. A. Badawī la editó según el manuscrito de *El Cairo*.

14) Kitāb al Baḥṭ (Libro de la búsqueda)¹⁶⁸

Es una obra que Ibn Sab'īn consideraba como el equivalente del *Budd...* Citada por el místico en su epístola titulada *al-Nūriyya* (La luminosa). Su tema principal es *'Ilm al-Taḥqīq* (La ciencia de la verificación). No hay ningún manuscrito de este texto, ni siquiera figura en la lista de las epístolas encontradas en el *Ma'ymū' Rasā'il* de *El Cairo*.

15) Al-kitāb al-Kabīr (El libro grande)

Esta obra trata el tema del *bien* y del *mal*. El comentarista de *Risālat al'ahd* la citó, atribuyéndola a Ibn Sab'īn. No existe su manuscrito.

¹⁶⁶Ibíd, pp. 112.

¹⁶⁷IBN SAB'ĪN, *Ma'ymū' Rasā'il Ibn Sab'īn*, op cit, ff. 217-225.

¹⁶⁸IBN SAB'ĪN, *Al-Risāla al-Nūriyya*, op, cit, pp. 82-112.

16) Kitāb al-kadd (El libro del esfuerzo)

La obra ha sido citada, pero no se refieren más datos sobre la misma. Citada por Ibn al-Jaṭīb¹⁶⁹ y por al-Maqqarī¹⁷⁰. No tiene manuscrito, ni figura en la lista de *Maḡmū' Rasā'il* de *El Cairo*.

17) Risālat al-Tawāyḡuh (Epístola de la orientación)

Es una epístola muy corta, que empieza con esta expresión *Bismi Allāhi al-Wāḥid al-Wāḡib al-Wuḡūd* (En el nombre de Dios el Único y cuya Existencia es Necesaria). Ibn Sab'īn la redactó a petición de uno de sus discípulos que quería tener más conocimiento sobre la teoría de la Unicidad. También, fue citada en las dos epístolas, *al-Iḡāṭa* y *al-'Ahd*.

18) Una colección poética

Todas las biografías, sin excepción, hablaron de la vocación poética del místico. El biógrafo al-Maqqarī informa de la existencia de un *Dīwān* poético de Ibn Sab'īn. Por su parte, Ibn al-Jaṭīb decía que toda la poesía de Ibn Sab'īn había sido consagrada a la mística y a los místicos. Sin embargo los dos biógrafos solamente dieron la ocasión de citar unos breves fragmentos de dicho *Dīwān* que son los siguientes:

a) Kam ḡā tumawwihu bi-l-ṣa'bayni wa l-'alami

Wa l-amru awḡaḡu min nārin 'alā alami

Wa- kam tu'abbiru 'an Sal'in wa Kāḡimatin

Wa 'an zarūdin wa ḡīrānin biḡī Salami

ḡalalta tas'lu 'an Naḡḡdin wa anta biḡā

Wa 'an Tuhāmata, ḡāḡā fi'lu muttahami

¹⁶⁹IBN AL-JATĪB, *Al-Iḡāṭa*, op. cit, p. 36.

¹⁷⁰AL-MAQQARĪ, *Naḡḡ al-Ṭīb*, op. cit, p. 202.

Fī l-ḥayyi ḥayyun siwā Laylā fatas'aluhu

'Anhā su'āluka wahmu ŷarra lil'adami

كم ذا تموّه بالشعبيين والعلم *** والأمر أوضح من نار على علم
وكم تعبر عن سلع وكاظمة *** وعن زرود وجيران بذى سلم
ظللت تسأل عن نجد وأنت بها *** وعن تهامة هذا فعل متهم
في الحي حي سوى ليلى فتسأله *** عنها سؤالك وهم جر للعدل

La traducción más adecuada sería esta:

Tanto has buscado vanamente en al-Ša'bayni y al'Alami

Mientras que el asunto es más flagrante que una antorcha sobre al'Alami

*Pronunciaste tanto los nombres de Sil', de Kāẓima, de Zarūd y de los vecinos de Dī
salam.*

*No dejaste de proclamar a Naẓd y Tihāma, entonces ya que estas allí: esto es un acto
acusable.*

Salvo Laylā, habrá otro viviente digno de ser interrogado sobre ella?

Tu pregunta es una ilusión que lleva sólo a la nada.

b) Qul liman ṭāfa bi-kāsāti l-hawā

Ṭumma 'anhā māla lammā qad ṭammala

Mā maqāmātu al-muḥibbīna sawā'ūn

Lā wa lā l-'ilmu ŷamī'an wa l-'amalu

Laysa man fawwaha bi l-waṣli lahu

Miṭla man sīra bihi ḥattā waṣala

Lā wa lā l-wāṣilu 'indī ka l-laḍī

Qara'a l-bāba wa lil-dāri dajala

Lā wa lā l-dājilu 'indī ka l-laḍī

Sārarūhu wa huwa lil-sirri maḥalu

Lā, wa lā man sāraruḥu ka l-laḏī

Ṣāra iyyahum fada' 'anka l-'ilalu

Famaḥwhu 'anhu fīhim fa-inmaḥā

Tumma lamā atbatūhu lam yazal

Daka Ṣayūn 'ulliqa l-qalbu bihi

Law taḃallā dāka li l-jalqi qatala

قل لمن طاف بكاسات الهو***ومال عن شربها لما ثمل
ما مقامات المحبين سواء لا***ولا العلم جميعا والعمل
ليس من فوه بالوصل له***مثل من سير به حتى وصل
لا ولا الواصل عندي كالذي***قرع الباب وللدار دخل
لا ولا الداخل عندي كالذي***سارروه وهو للسر محل
لا ولا من سارروه كالذي***صار إياهم فدع عنك العلل
فمحوه عنه فيهم فانمحي*****ثم لما اثبتوه لم يزل
ذاك شيء علق القلب به****لو تجلى ذاك للخلق قتل

La traducción de estos versos es la siguiente:

Di al que giraba alrededor de las copas del amor

Y, al embriagarse, las abandonaba.

Las estaciones de los enamorados no son totalmente iguales

Así, como son desiguales la teoría y la práctica.

Para aquel, el encuentro se hace espontáneamente.

No te parezcas apenas al guiado, hasta el lugar de la llegada.

Para mí, el recién llegado de hecho, y por orden divino

No es semejante al que llama a la puerta y entra.

Tampoco este entrante (por la puerta) como

Aquel, por el secreto ha sido divulgado dignamente

Tampoco este receptor del secreto, como

El que se una a Dios, rechaza pues las causas.

*(Los místicos) Obliteran a Dios en sí mismos. Dios entonces se oblitera
Y cuando le reconocen, Dios permanece allí
Es un secreto tan atraído por el corazón
Y la gente sería aniquilada cuando aparezca.*

c) Man kāna yuṣbiru šaʿna allāhi fī l-ṣuwari

Faʿinnahu šājisun fī anqaṣi l-ṣuwari

Bal šaʿnuhu kawnuhu bal kawnuhu kunhuhu

Faʿinnahu ŷumlatun min baʿdihā watari

Īhin faʿabṣaranī, īhin faʿabṣarahū

Falima qulta lī al-naḥḥu fī l-ḍararī

من كان يبصر شأن الله في الصور *** فإنه شاخص في أنقص الصور
بل شأنه كونه، بل كونه كنهه *** لأنه جملة من بعضها وطري
إيه فأبصرني، إيه فأبصره *** إيه فلم قلت لي ذا النفع في الضرر

La traducción de estos versos es la siguiente:

Quién había estado viendo a Dios en las imágenes

Se identificaría con la inferioridad de esas imágenes

Su Majestad, más bien, su Ser, su Esencia

Es todo lo que una parte me preocupa

Ah! Me ve, Ah! Se ve

¿Por qué me dijiste que el beneficio está en el afectado?¹⁷¹

¹⁷¹El primer fragmento ha sido reproducido por todos los biógrafos. Ver por ejemplo: AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-Ṭīb*, op. cit., p. 203. El segundo ha sido citado por en AL-ŶĪLĪ, *Sifr al-Garīb* (viaje del extranjero). Véase también en LOUIS MASSIGNON, "Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la philosophie musulmane", Opera Minora, p.134. El tercero ha sido citado en AL-FĀSĪ, *al-'Iqd al-Ṭamīn*, op. cit., p. 329, mientras que IBN AL-JAṬĪB la citó en *al-Iḥāṭa*, op. cit., p. 38.

3. 3. Obras de mística práctica

Después de haber revelado todas las obras de Ibn Sab'īn en su mística filosófica, presentamos sus obras en la práctica de su misticismo. Es decir aquella práctica que debe acercar al sufí en su relación con Dios para que logre el objetivo final que no es otro que la unión con su Creador. Las obras centradas en la práctica del misticismo de Ibn Sab'īn son las siguientes:

1) *Risālat al-'Ahd (Epístola del Testamento)*

El contenido de este testamento es de Ibn Sab'īn, pero el comentario se debe a un discípulo directo de este gran místico, cuyo nombre no se ha revelado aún. Sin embargo, el comentario no está completo en el manuscrito del *Ma'îmû*¹⁷² ya que sólo contiene los dos tercios del testamento. Esta falta se debe al manuscrito original, ya que la última página de este comentario sólo tiene una línea y termina con unas palabras que exigen un complemento. No obstante, a pesar de estar incompleto es muy útil, no sólo por las explicaciones que da al texto del maestro, sino también por la cantidad de informaciones que nos proporciona sobre las obras de Ibn Sab'īn. Otro resultado no menos importante proporcionado por este comentario: cita varias veces los diferentes tratados de Ibn Sab'īn. Esto tiene un doble interés: sirve para establecer la autenticidad de los tratados atribuidos a Ibn Sab'īn, por un lado, y por otro, nos indica los títulos de algunos trabajos que hasta ahora están perdidos y que sirven para restablecer una lista completa de las obras de este gran místico.

El mismo comentario no es original, se repite con bastante frecuencia, pero trata de evocar a casi toda la doctrina mística de Ibn Sab'īn. Esta doctrina, según este comentario, está dominada por dos ideas centrales: primero, un panteísmo absoluto y segundo, una tendencia del aş'arismo en teología. Por otro lado algunos pasajes de la epístola fueron citados y comentados por algunos biógrafos,

¹⁷²IBN SAB'ĪN, *Risāla al-'Ahd* (epístola del testamento), op, cit, pp. 4 -79.

como Ibn Šākir al-Kutbī y Yaḥyā Ibn Sulaymān al-Balansī. El texto y el comentario han sido editados por A. Badawī.

2) *Al-Risāla al-Nūriyya* (La luminosa) o *Risāla al-naṣīha* (El consejo)

Es una epístola que habla del *dīkr* (canto místico) y sus métodos. Ibn Sab'īn la escribió durante su estancia en la *Meca*, hacia el principio de *Šafar* (el segundo mes del año árabe) del año 658 de la hégira¹⁷³. Empieza por un consejo dirigido a un discípulo, para demostrarle la buena vía (*ṭarīqa*) o el camino que debe seguir en sus primeros pasos hacia el misticismo. Además le explica cómo debe de ser la obediencia y el respeto al maestro durante todo el proceso.

Este *dīkr*, según Ibn Sab'īn, tiene un efecto sobre la ciencia de los secretos de las letras alfabéticas. Fue A. Badawī quién la editó según el manuscrito de El Cairo *Ma'îmū 'Rasāi'l*, y también en la revista del Instituto Egipcio de Madrid.

3) *Al-Risāla al-Faqīriyya* (Epístola de la pobreza).

El comentarista de la epístola *al'Ahd* se había referido a esta epístola en muchas ocasiones¹⁷⁴. A. Badawī fue quien se encargó de editarla según el manuscrito de El Cairo. Tal epístola empieza como si tratara de dar una respuesta sobre alguna pregunta hecha sobre el tema del *faqr* (Pobreza) cuando decía lo siguiente: Sa'altanī an'ama Allāhu 'alayka bihi, 'ani l-faqri (me has preguntado, que Dios te favorezca, sobre la *pobreza*). En este tratado se habla además del ascetismo según como lo definen los jurisconsultos, los filósofos, los teólogos y los místicos y por supuesto la clasificación de este estado según el *Muhaqqiq* (verificador).

4) *Al-Risāla al-Riḍwāniyya* (Epístola de la satisfacción)

Es en esta epístola donde Ibn Sab'īn evoca con mucha frecuencia los diferentes estados y estaciones del viaje místico. El tratado ha sido citado por el

¹⁷³IBN SAB'ĪN, *Al-Risāla al-Nūriyya*, op, cit, p. 105.

¹⁷⁴IBN SAB'ĪN, *Risāla al-'Ahd*, op, cit, p. 5., 10, 22, 42.

comentarista de *Risāla al-'Ahd* y por el mismo Ibn Sab'īn en su epístola *al-Iḥāṭa*. A. Badawī la editó con otras epístolas siguiendo el manuscrito de El Cairo¹⁷⁵.

5) *Kitāb as-Safar (El libro del viaje místico)*¹⁷⁶

En esta obra Ibn Sab'īn trata el tema de la disciplina mística y de los comportamientos que deben de tener los debutantes de la vía mística y qué hacer para acceder al grado del *muqarrab* (allegado a Dios). Ha sido citada por al-Maqqarī, pero no hay ningún manuscrito de la obra.

6) *Hizbu al-Faṭḥ wal-nūr (Partido del éxito y de la luz)*

Ha sido referida por Ḥayyī Jalīfa en su *Kitāb Kašf al-Ẓunūn*¹⁷⁷, y no existe ningún manuscrito de tal obra.

7) *Hizbu al-faraḥ wal-Istijlā bi-sirri taḥqīqi kalimati al-ijlāš*

El título de esta obra ha sido mencionado por Ḥayyī Jalīfa en su obra citada anteriormente¹⁷⁸.

8) *Da'wat ḥarf al-qāf wal-nūn*

Es un tratado consagrado al estudio de los *Nombres Divinos de Allāh* que comienzan por la letra Q (ق) como por ejemplo *Al-Qādir* القادر (El Poderoso), *Al-Qawiyy* القوي (El Fuerte). Lo citó Brockelman, llamando la atención sobre la existencia de su manuscrito en Berlín con el número 3654.

Ibn Sab'īn, entre otras cosas, redactó algunos *Sermones* para sus discípulos, en los cuales los incita a tener una disciplina mística perfecta.

¹⁷⁵Ibíd, pp. 25, 53, 44.

¹⁷⁶AḤMAD AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, op. cit, p. 299.

¹⁷⁷ḤAYYĪ JALĪFA, *Kašf al-Ẓunūn*, op, cit, v. I, p. 662

¹⁷⁸Ibíd. p, 662.

Sermón I

Este Sermón comienza con esta expresión: *Salāmun 'alaykum ḥafīzakum Allāh* (Paz sobre vosotros, que Dios os proteja). Citado por Ibn al-Jaṭīb y editado por A. Badawī conforme al manuscrito de El Cairo.

Sermón II

Este *Sermón* comienza con esta expresión: *Man istaqāma fī bidāyati-hi* (El que está recto en su principio). Fue editado por A. Badawī según el manuscrito de El Cairo.

Sermón III

Este *Sermón* empieza con esta expresión: *Man ṭalaba ṣafira wa-man ṣafira rabaḥa* (El que pide, obtiene y el que obtiene gana). Editado por A. Badawī según el mismo manuscrito de El Cairo.

Sermón IV

Este Sermón empieza con esta expresión: *Allāh! Allāh! Allāh!* (Dios! Dios! Dios!). Editado por A. Badawī según el mismo manuscrito de El Cairo.

Sermón V

Este Sermón empieza con esta expresión: *I'lam 'allamaka Allāh* (Sepa y Dios te enseña). Editado por A. Badawī según el mismo manuscrito de El Cairo.

Sermón VI

Este Sermón empieza con esta expresión: *I'lam 'allamaka Allāh ḥukmahu* (Sepa y Dios te enseña Su Orden). No hay ningún manuscrito de este Sermón, pero A. Badawī se lo atribuye a Ibn Sab'īn.

3. 4. Obras consagradas a la zayra'ya y a los secretos de las letras alfabéticas

Se trata aquí de la tercera lista de las obras del místico que contiene lo siguiente:

1) Kitāb ad-dura'y (Libro de los escalones)

Esta obra trata el tema de la relación existente entre las *letras alfabéticas* con los astros. La obra ha sido citada por Ibn al-Ja'ib y por al-Maqqarī. Tiene otro título que es *Al-ḥurūf al-waḍ'iyya fī aṣ-ṣuwari al-falakiyya* (Las letras alfabéticas en las imágenes astrales) y es citado por al-Munāwī y Ḥa'yī Jalīfa.

2) Kitāb al-Durratu al-Muḍī'a wal-ḥafiyyat al-šamsiyya

Brockelman nos informa sobre la existencia de este manuscrito en la Biblioteca General de Rabat con el número 471.

3) Lisān al-Falak al-Nātiq 'an wa'yhi al-ḥaqā'iq

Esta obra fue citada por Brockelman. Tiene un manuscrito que se encuentra en la Biblioteca 'Asaf con el número I, 802, 109.

4) Risāla fī asrāri al-kawākibi wal-ḍura'y wal-burū'y (Epístola sobre los secretos de los astros, los escalones y los tarots). Hubo una copia de esta obra en la Biblioteca Municipal de Alejandría con el número 12, pero se perdió. Fue citada únicamente por parte de Brockelman.

5) Šarḥ Kitāb Idrīs (Comentario del libro de Hermes -Idrīs-)

No hemos podido encontrar nada que indique la presencia de su manuscrito. Tal título fue citado por Ḥa'yī Jalīfa, A. F. Mehren, E. Lator y M. C. Hernández.

6) *Lamḥat al-Ḥurūf*, (La ojeada de las letras)

Fue citado por los mismos autores que han informado sobre la anterior obra.

3. 5. Obras apócrifas atribuidas a Ibn Sab'īn

Llegamos pues al último párrafo que se centra en el estudio de las obras apócrifas sab'īnías y son las siguientes:

1) *Asrār al-ḥikma al-mašriqiyya* (Los secretos de la filosofía oriental)

Ha sido citada por Brockelman. Su manuscrito nº 3 (Ḥikma y Falsafa). Se encuentra en *Dār al-kutub al-miṣriyya*. Parece que este manuscrito es en realidad el *Ḥayy Ibn Yaqqān* de Ibn Ṭufayl. Encontramos en la misma Biblioteca otro manuscrito que está en la Colección *Taṣawwuf* nº149 con el título de *Marqāt al-zulfā, wal-mašrab al-aṣfā* que pertenece también a Ibn Ṭufayl pero atribuido también a Ibn Sab'īn.

2) *Al-Adwār* (Los ciclos)

Esta obra es citada por H. G. Farmer¹⁷⁹, que confirma la existencia de su manuscrito en la Biblioteca de Taymūriyya en El Cairo, atribuyéndoselo a Ibn Sab'īn. G. Sarton comparte esta opinión¹⁸⁰. Pero Farmer volvió sobre su afirmación atribuyendo la obra a su verdadero autor que era Ṣafiy al-dīn 'Abd al-Mūmin.

3) *Kalām fī al-'Irfān* (Discurso sobre la gnosis)

M. C. Hernández y M. Amari habían pensado que la expresión “kalam fi-al-'Irfān”, citada en las biografías de Ibn Šākir e Ibn Tagribirdī, era una obra de Ibn

¹⁷⁹HENRY GEORGE FARMER, *A history of Arabian music*, London, 1929, p. 226.

¹⁸⁰GEORGE SARTON, *Introduction to the history of science*, London, t. II, p. 598.

Sab'in, cuando en realidad es sólo una expresión que indicaba que Ibn Sab'in dedicó mucho de sus escritos sobre *al-'Irfān*, es decir sobre la gnosis.

4) *Risālat al-Waṣāyā wal-Qawā'id (Epístola de los mandamientos y de las creencias)*

Está citada por M. C. Hernández y E. Lator, porque no han entendido lo que decía Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa* cuando se expresó de esta manera: *Wa-ammā rasāiluhu fī al-Waṣāyā wal-'aqā'id fa-katīrūn (En cuanto a sus epístolas dedicadas a los mandamientos y en las creencias, son numerosas).*

5) *Al-Maqālīd al-wuṣūdiyya (Las sendas del existencialismo)*

Esta obra está citada por ciertos biógrafos como obra Sab'iní, mientras que su verdadero autor es al-Šuṣṭarī, que dijo textualmente en una ocasión:

"El que quiere conocer los secretos del camino místico, sólo me tiene que consultar en la epístola *Al-Maqālīd al-wuṣūdiyya*"

6) *Yāwāhir al-sirr al-munīr, fī uṣūl al-baṣṭ wal-taksīr*

El título de esta obra está escrito en rojo, y contiene un índice. Su manuscrito se encuentra en la Biblioteca Zāhiriyya de Damasco con el número 7127 (Taṣawwuf) y contiene al parecer un sólo tomo de 262 páginas¹⁸¹.

7) *Al-Šarḥ al-'amalī bil-zayra'at al-Sabtiyya*

Citado por Vajda en su catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de París, cuyo número es 2684, fol.18-84.

En conclusión, podemos afirmar que esta lista de las obras de Ibn Sab'in, está basada sobre otras listas de especialistas árabes que son: Taftāzānī, A. Badawī, Yāsir Šaraf y M. Sergīnī ya que al parecer, éstos han sido los únicos

¹⁸¹ALI SĀMĪ AL-NAŠŠĀR, *Suṣṭarī*, op. cit, p.176

investigadores que nos han informado de manera detallada sobre las obras del místico.

CAPÍTULO IV: ESTUDIO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE IBN SAB'ĪN ANTERIORES A 1950

4. 1 Introducción

El presente capítulo se centra en el análisis de varios estudios sobre la mística- filosófica de Ibn Sab'īn que, a lo largo de más de un siglo, han llevado a cabo prestigiosos orientalistas y árabes. Fueron publicados en diversas revistas de restringida difusión y en algunas obras de filosofía y de mística. Sin embargo, sólo algunos aspectos del pensamiento de Ibn Sab'īn han sido minuciosamente estudiados hasta el momento.

Además, parece que estos estudios y publicaciones tenían una visión tan estrecha de este místico andalusí y sólo permitían el estudio de una parte de su pensamiento dejando del lado otros aspectos de su obra de suma importancia. Por lo tanto, creemos que ninguno de estos especialistas había tratado de ofrecer una visión de conjunto de la doctrina sab'īnī. Hay que creer, por supuesto, que tal visión era imposible porque las obras sab'īnīes en general, todavía no han sido editadas a excepción de la publicación de algunas epístolas por A. Badawī, la edición del *Budd* por Georges KATūra, la exposición de la *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas* por varios investigadores como H. Corbin, M. Amari, Serefetin Yeltekeya y por último la traducción completa de estas mismas *Respuestas* por las investigadoras Patrizia Spallino y Luisa María Arvide.

De todas formas vamos a presentar los estudios que se han interesado por Ibn Sab'īn hasta el año 1950 con el fin de analizarlos y corregir ciertos errores que habían cometido estos grandes orientalistas a la hora de tratar el pensamiento sab'īnī.

4. 2. Michele Benedetto Gaetano Amari¹⁸²

Entre los orientalistas, quizás el primero que se interesó por Ibn Sab'īn sea el historiador siciliano Michele Amari que intentó arrojar luz sobre la personalidad de este místico filósofo murciano y sobre su relación cultural con los cristianos. Este siciliano, con un saber inmenso, un soplo académico seguro y un gusto erudito tiene que ser un ejemplo a seguir o al que hay que acudir cuando se necesita alguna información científica sobre la historia de una región como la Sicilia en la época medieval.

En la mayoría de sus obras M. Amari, se ocupó de demostrar en qué medida había reinado la influencia islámica sobre el ámbito general de la Sicilia italiana. Y precisamente, investigó la época de gobierno del rey Federico II.

En resumen, observamos en su obra *Biblioteca arabo-sícula ossia Raccolta di testi arabici che Toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*¹⁸³ (Biblioteca árabe-siciliana: Colección de textos arábigos que tratan la geografía, la historia, las biografías y la bibliografía de Sicilia) y precisamente en su segundo volumen *Storia dei musulmani di Sicilia*¹⁸⁴ (Historia de los musulmanes de Sicilia) un gran esfuerzo científico y un sentimiento patriótico que lo habían estimulado para hacer de Federico II una materia esencial en todas sus investigaciones.

¹⁸²Michele Amari (1806-1889) nacido en Palermo, dedicó una mayor parte de su vida a la historia de Sicilia, y participó en su emancipación. Sus trabajos se centran en historia siciliana medieval, incluyendo trabajos extensos sobre el período del control musulmán. Para más información sobre su biografía, véase a R. ROMERO, S.V. "Michele Amari", in: *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto per L'Enciclopedia Italiana, 1960, II, pp. 637-654; BIANDA MARCOLONGO en *Documenti per el storia di Sicilia del alla del service*, ed. Adrea Borruso, Rosa D'Angelo, y Rosa Scaglione Guccione (Societa Siciliana por el la Storia Patria, 1991)

¹⁸³MICHELE AMARI, *Biblioteca arabo-Sicula ossia Raccolta di testi arabici che Toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*. Lipsia: Presso F. A. Brokhaus, 1875.

¹⁸⁴*Storia dei Musulmani di Sicilia*, es el segundo volumen de la obra *Biblioteca arabo-Sicula de* MICHELE AMARI. Fue editada en 1858, pp. 352-740

La obra *Biblioteca arabo-sícula* en sí, es una colección que contiene capítulos relativos a la historia de Italia Medieval, sacados de los anales de ciertos historiógrafos musulmanes como *Abū Muḥammad 'Abdullāh al-Yāfi'ī* (m. 768 H / 1370 d.C)¹⁸⁵, *Aḥmad ibn 'Alī al-Maqrīzī* (m. 845H / 1442 d.C)¹⁸⁶, *Ismā'īl ibn 'Alī Abū al-fidā'* (m732 H/ 1331 d.C)¹⁸⁷ y otros muchos. En esos capítulos M. Amari evocó, varias veces, el problema de las relaciones de Federico II con los musulmanes del Oriente Medio por una parte, y los de sicilia por otra, y luego tuvo que matizar minuciosamente la famosa anécdota del intercambio cultural que había entre el rey siciliano e Ibn Sab'īn¹⁸⁸.

Sobre la importancia de dicho intercambio cultural, M. Amari consagró todo un artículo que ha sido publicado en la Revista *Journal Asiatique* titulado: “*Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*”¹⁸⁹ (*Preguntas filosóficas dirigidas a los sabios musulmanes por el Emperador Federico II*). Nos aclara ciertas noticias históricas y culturales que

¹⁸⁵Ibíd, pp. 389. En estas páginas, el biógrafo Abū Muḥammad 'Abdullāh al-Yāfi'ī describió el viaje de Federico II desde su desembarco en los litorales libaneses hasta la entrega en sus manos de las llaves de Jerusalén por Šams al-Ddīn Qāḍī de Nablus. Al-Yāfi'ī, entre otras cosas, cuenta que este Emperador era muy feo de rostro y al mismo tiempo era *dahrī* (libertino). Sus diferencias con la Iglesia le habían costado una excomunión pontifical.

¹⁸⁶Ibíd, pp. 518-522. El biógrafo Aḥmad ibn 'Alī al-Maqrīzī habló de los obsequios mutuos entre el rey de Egipto Al-Kāmil y Federico II y puso de relieve algunas preguntas acerca de la geometría, filosofía y matemáticas; preguntas en busca de respuesta, que Federico II había enviado a este rey que, a su vuelta, había encargado al sabio de entonces 'Alam al-Ddīn al-Ḥanafi conocido por el sobrenombre de “Ta'āsīf” de responder a esas preguntas.

¹⁸⁷Ibíd, pp. 404-423. En estas páginas, el biógrafo Abu al-Fidā' dio más informaciones sobre Federico II, y esto fue gracias a las crónicas producidas por Ŷamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Sālim Ibn Wāṣil, Qāḍī de “Ḥamā” en Siria y al mismo tiempo era un emisario del rey Baybars para el mismo Federico. Este juez había compuesto un tratado de lógica, titulado “al-Anbibrūriya” dedicado a Federico II. El texto de Abū al-Fidā' era extraído de su obra titulada *Al-Muḥtaṣar fī Ajbāri al-Bašar [Tarīḥ Abū al-Fidā']*

¹⁸⁸Ibíd, pp. 573-577.

¹⁸⁹M. AMARI, “*Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*” en *Journal Asiatique ou Recueil de Mémoires d' Extraits et de Notices Relatifs a l'histoire, a la Philosophie, aux langues et a la littératures des Peuples Orientaux*, V Série, Paris 1853, pp. 240-274.

hubo entre los dos mundos, el Islámico y el cristiano. Y al hojear dicho artículo, podemos revelar ciertos puntos esenciales como los siguientes:

1). Ibn Sab'īn en sus *Respuestas a las Preguntas* de Federico II, utilizó un estilo directo y a veces contrario a las conveniencias. Pues se atreve a llamar al rey de “pedante, aficionado a la jerga, beato, e insolente”¹⁹⁰. Respondiendo sobre estos juicios, podemos decir que Ibn Sab'īn sólo quería demostrar su superioridad sobre Federico II y la del Islam sobre el Cristianismo.

Ibn Sab'īn se negó categóricamente dos veces a aceptar los obsequios enviados por éste en signo de reconocimiento y de admiración por las *Respuestas* que este místico filósofo había redactado. Su esencial objetivo era él de atraer a este Emperador siciliano al Islam¹⁹¹. Y efectivamente, a lo largo de sus *Respuestas*, el místico, no dejó de implorar a Dios para ayudar a este rey a tomar ‘el Camino Recto’ (Ṣirāṭ al-Mustaḳīm)¹⁹².

En cuanto a su defensa del Islam, era una cosa evidente, sobre todo en aquella época cuando las *Cruzadas* afluían sobre Jerusalén y alborotaban la vida apacible de los musulmanes. Es en este sentido que Ibn Sab'īn dirigiéndose a Ibn Jalāṣ gobernador de Ceuta, dijo lo siguiente:

*«No respondo a estas preguntas sino con el objetivo de aumentar el número de los creyentes en Dios y de hacer triunfar la religión del Islam»*¹⁹³.

2). Cuando M. Amari dice que «Ibn Sab'īn se dedicó totalmente a la filosofía de los antiguos, por los cuales sentía un vivo entusiasmo»¹⁹⁴, esto nos obliga a decir que no se trataba de un entusiasmo que resultaba de una admiración

¹⁹⁰Ibíd, p. 245.

¹⁹¹Ibíd, p. 256.

¹⁹²Ibíd, p. 270.

¹⁹³Ibíd, p. 269.

¹⁹⁴Ibíd, p. 269.

incondicional, sino más bien, era sólo un respeto que no impedía al espíritu libre de Ibn Sab'īn de criticar a estos antiguos sabios cuando las circunstancias lo imponían. Según M. Amari, Ibn Sab'īn «difundió esta ciencia (filosofía) a través de sus escritos y sus conversaciones»¹⁹⁵, porque la enseñanza de la filosofía fue prohibida en público y por eso se practicaba en círculos privados. Este punto de vista subraya que Ibn Sab'īn profesó su doctrina con sus discípulos en sesiones ampliamente místicas. Era pues una enseñanza práctica y no teórica como lo quiere afirmar M. Amari.

3). También, según M. Amari, 'Ibn Sab'īn quiso acercarse al aristotelismo más de lo que habían hecho los comentaristas de Aristóteles. La realidad no era tan clara como la veía el arabista ya que el místico, cada vez que se le presentaba alguna ocasión, reforzaba sus críticas contra los filósofos en general y contra Aristóteles en particular. Por ejemplo, algunas pruebas de estas críticas revelan su pensamiento:

a) *«La verdad es tan valiosa y Aristóteles no entiende allí absolutamente nada».*

b) *«Los antiguos filósofos hablaron del Objeto Primero sin comprender por aquello el Objeto Segundo. Hasta el sabio (Aristóteles) creía que la felicidad era sólo un placer según su asimilación a formas divinas»*

c) *«El ejemplo que daba Aristóteles a las cosas es falso».*

d) *«Si esto no fuera por miedo de ser largo, habría podido explicar su desatino (el de Aristóteles)»*¹⁹⁶

4). En lo que se refiere a la expresión, «*ahl al-simyā*» (los adeptos de la Magia blanca), citada frecuentemente en las obras de Ibn Sab'īn, el arabista M.

¹⁹⁵Ibíd, p. 247.

¹⁹⁶Ibíd, p. 254.

Amari los había definido como si fueran unos adeptos de una secta filosófica antigua. Esta hipótesis llevó al mismo arabista a interrogarse sobre la naturaleza de esta secta o si podría ser, según él, nada más y nada menos que el «Zoroastrismo»¹⁹⁷ (mazdeísmo) de origen persa. Y es por esto que M. Amari pensaba que la «*Simyā*», a la cual acudía de vez en cuando Ibn Sab'īn, era de origen zoroástrico, relacionada con algún tipo de Magia.

Pues, para contradecir a este tipo de hipótesis, podemos decir que Ibn Sab'īn ha tenido que apartar de su pensamiento místico, para siempre, toda influencia de magia. Para él, '*los magos, teniendo también su propio dīkr como los místicos, no se parecen a ninguna doctrina religiosa musulmana*'¹⁹⁸. Y esto a pesar de las impresiones gnósticas e iluminativas que se asocian a ciertos pensadores musulmanes.

La *Simyā*, de la que habla Ibn Sab'īn era una ciencia de los secretos de las letras alfabéticas. Estos secretos son semióticos y a la vez son numéricos. El mismo significado se usaba por todos los místicos que habían acudido a esta ciencia para superar las limitaciones del lenguaje humano por su incapacidad de expresión, porque todas sus tentativas de transmitir las nociones divinas fueron un fracaso.

En lo que se refiere a los místicos tanto anteriores como posteriores a Ibn Sab'īn, la ciencia de *simyā* es aquella ciencia que nos describe Ibn Jaldūn (808 h / 1406 d.C) en su obra *Muqaddima* y Aḥmad Ṭāš Kubrā Zāda (968h / 1560d.C) en su *Miftāḥ al-Sa'āda*. Para los dos, esta ciencia no es más ni menos que una ciencia

¹⁹⁷M. AMARI, "*Questions philosophiques...*", op, cit, p. 250. El Zoroastrismo (Del lat. *zoroastres*) es una religión de origen persa elaborada por Zoroastro (líder religioso persa de los ss. VII-VI a C). Quedó expuesta en el Zend-Avesta. Según este texto, el mundo está dominado por dos potencias antagónicas: Ormuz y ahrimán (el bien y el mal). Al parecer, el pensamiento de Zoroastro pudo influir sobre Pitágoras. Véase el *Diccionario de Filosofía*, Biblioteca de Consulta Larousse, Barcelona 2003, p. 310.

¹⁹⁸IBN SAB'ĪN, *Risāla al-Naṣīha*, op, cit, p. 187.

que pertenecía a los antiguos llamada por “*Ilm al-Niranîât*”¹⁹⁹. Por su parte, Abū ‘Abd allāh Ibn Zakrī (m. 1144 h/ 1731d.c) en su *Comentario* de la obra de Aḥmad Zarrūq, *Šarḥ al-nasiḥa al-kāfiya* piensa que *simyā*’ es una derivación de la magia y la define del siguiente modo: «*La magia se divide en tres géneros: La simyā, la alquimia y ciertas características relativas a las formas de los animales*»²⁰⁰

Después de aclarar ciertos juicios que había lanzado el arabista a propósito de Ibn Sab‘īn no podemos terminar esta exposición de sus ideas sin mencionar a las imperfecciones relacionadas con su traducción de la obra *Respuestas*, por lo tanto nos conviene señalarlas aquí siguiendo este orden:

1). En primer lugar, el verdadero título de *Budd al-‘ārif* (Ídolo del gnóstico) de Ibn Sab‘īn era para M. Amari como *Badd al-Ma‘ārif* (*Separación de los conocimientos*)²⁰¹.

2). También descubrimos el error en la traducción del título de la obra del místico, *Respuestas yemeníes a las Cuestiones Sicilianas*, que se convierte en lo siguiente en la lectura de Amari: *Puertas Yemeníes...*, ya que en lugar de escribir: «*Aýwiba*» (*Respuestas*) escribió «*Abwiba*» (*Puertas*)²⁰².

¹⁹⁹IBN JALDŪN, *Les Prolégomènes d’Ibn Khaldun (732-808 de l’hégire) (1332-1406 de J. C)* traduits en Français et commentés par W. Mac Guckin De Slane (1801-1879), 1863, Première partie. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1934 (réimpression de 1996), Première partie, pp. 263-269. AḤMAD ṬĀŠ KUBRĀ ZĀDA, *Miftāḥ al-Sa‘āda wa Mišbāḥ al-siyāda fī mawḍū al-‘Ulūm*. Beirut 1985, t. I, p. 341. La palabra *Niranîât* deriva de la palabra persa *Nayrank* que significa el talismán. Véase también en *Al-Mu‘yam al-Ḍahabī*, de MUḤAMMAD AL-ṬUNĪ. Dār al-‘Ilm, Beiūt 1992, p. 581.

²⁰⁰IBN AL-ZAKRĪ AL-FĀSĪ, *Šarḥ al-nasiḥa al-kāfiya*. Es una edición no enumerada.

²⁰¹M. AMARI, “*Questions philosophiques...*”, art, cit, p. 245.

²⁰²Ibíd, p. 253.

4. 3- August Ferdinand Mehren Michael Van²⁰³

Hemos notado que el artículo de August Ferdinand Mehren titulado, «*Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*»²⁰⁴ (*Correspondencia del filósofo sufí Ibn Sab'în con el Emperador Federico II de Hohenstaufen*) publicado según el manuscrito de la Biblioteca Bodleiana, conteniendo el análisis general de esta *Correspondencia* y la traducción del cuarto tratado sobre la *inmortalidad del alma*, era sólo una contribución ya analizada.

A. F. Mehren había adoptado al respecto los mismos juicios de valor que había adoptado antes que él M. Amari. Las siguientes observaciones proponen la tarea de aclarar esta coincidencia deliberadamente hecha entre ambos arabistas:

1). Para confirmar su marcha en la estela de M. Amari, A. F. Mehren acusa a Ibn Sab'în de 'pedante', de 'vanidoso' y de 'aficionado a la jactancia arrogante'²⁰⁵. En los preámbulos y en las conclusiones de sus *Respuestas*, este místico, según el arabista, se expresó en un estilo de predicador que conciliaba a litigantes y juntaba la promesa a la amenaza. En cuanto a las modificaciones aportadas al texto de una *pregunta* de Federico II, este filósofo había considerado que la manera en la cual esta *pregunta* fue formulada, sólo engendraba una respuesta sofisticada, es decir antifilosófica. Para tener una réplica nítida y eficaz, la formulación lógica de la *pregunta* era de rigor. En realidad, estas *respuestas* han sido admitidas por el Emperador, a pesar de esta modificación sufrida por el texto de las *preguntas*. Esta modificación no era más que una corrección y no una

²⁰³August Ferdinand Mehren Michael Van (1822-1907). Orientalista danés y profesor en la Universidad de Copenhague.

²⁰⁴AUGUST FERDINAND MEHREN, "*Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*". Publicado en *Journal Asiatique*. VII^a série, Paris 1897, pp. 341-454.

²⁰⁵Ibíd, p. 343.

transformación hecha al modo de Ibn Sab'īn, para responder a las condiciones requeridas.

2) A. F. Mehren duda fuertemente de la autenticidad de la cuarta *pregunta*, ya que se aleja un poco de su tema filosófico. Pues el arabista no encuentra ningún lazo entre el 'antropomorfismo' tan concebido en y por *El Corán*, y el verdadero sujeto de la cuarta *respuesta* reservado para la *inmortalidad del alma*. Por otra parte el estilo sab'īnī sobre todo en el *Budd*, da la impresión de ser deshilvanado.

En todas las obras del místico, las ideas se encadenan de manera más lógica. La incoherencia aparente no revela ninguna pertenencia bastarda. La explicación, es que todos los escritos de Ibn Sab'īn fueron recogidos por sus discípulos porque eran profesados o dictados en sesiones o seminarios místicos. Es por este hecho que aquellos escritos no fueron bien redactados.

3) En lo que se refiere a algunas imperfecciones relacionadas con la traducción que había hecho A. F. Mehren de la obra *Respuestas...* se han encontrado algunas como estas:

a)- En el sobrenombre del místico *Ibn ad-Dāra*, notamos un error de lectura porque A. F. Mehren lo nombra por *Ibn Dāret*.

b)- El título *Budd al-'ārif* (El ídolo del gnóstico) aparece como *Badd al-'ārif* y modificándose el significado en «el principio del gnóstico».

c)- Abu Bakr Ibn Ŷalīl al-Šakūnī adversario de Ibn Sab'īn, se convierte en Ibn Ḥalīf.

d)- Abū Numay, el único jeque de la *Meca* que encargó a Ibn Sab'īn componer la 'carta' por la cual reconocía la soberanía de los *hafsíes* se convierte en muchos jeques.

e)- *Kitab al-Hiss wal-Maḥsūs* de Aristóteles (De sensu y sensibili) se modifica en *Kitab al Ḥis wal Maḥmūs*.

4. 4. Duncan Black Macdonald

En uno de sus artículos titulado *The Muslim Theology, jurisprudence and Constitutional Theory*²⁰⁶, Duncan McDonald dedica todo un párrafo al estudio de Ibn Sab'īn. En él, subraya la misma biografía que había señalado anteriormente el arabista H. Laoust. Considera que el místico es el último de un círculo filosófico de la época almohade²⁰⁷ e insiste además en la simple coincidencia de que Ibn Sab'īn e Ibn'Arabī son nativos de Murcia y que fueron místicos. Podemos decir que esta coincidencia no está justificada en lo que se refiere a la mística porque cada uno de los dos adquiere una manera diferente.

En el resto de este mismo estudio, hemos notado que existen ciertos juicios del arabista que contradicen a la realidad:

1). Aunque D. McDonald convencionalmente había esquematizado la biografía del místico y la había abreviado según los métodos clásicos, entendió mal estas declaraciones de Ibn Sab'īn en cuanto a esta expresión: «*El hijo de Āmina mentió diciendo: “no hay profeta después de mí”*»²⁰⁸. Para él estas declaraciones quieren decir que un calificativo como 'El sello de los profetas' es inútil para el Profeta Muḥammad, lo que es falso.

2). Se equivocó al decir que los hafsíes son los que inspiraron el viaje a la *Meca* de Ibn Sab'īn²⁰⁹. Creemos que es una iniciativa personal del místico, ya que

²⁰⁶DUNCAN BLACK MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Capítulo V: *Islam in the West*), Nueva York, 1903, pp. 263-264.

²⁰⁷ Ibíd, p. 264. Dice a propósito lo siguiente: “So we have again the circle through which al-Gazali went. As distinguished from ibn Rushd, the prophet, with Ibn Sabin takes higher rank than the sage».

²⁰⁸ Ibíd, p. 263.

²⁰⁹ Ibíd, p. 263.

necesitaba un refugio para reencontrar la paz perdida en muchas regiones que visitaba. Y si hablamos de alguna inspiración debemos recordar que es una «inspiración» provocada por parte de los ortodoxos.

3) Ibn Sab'īn no tenía grandes dotes en la alquimia, ni en la astrología, ni tampoco en la magia como lo pensaba D. McDonald²¹⁰, a menos que la palabra *sīmyā'* en la que brillaba este místico, pueda incluir esas tres ciencias. Ibn Sab'īn, como otros místicos, había utilizado la ciencia *sīmyā'* para fines puramente místicos. Además, muchos de los escritos de *zayra'ya* atribuidos a Ibn Sab'īn, no son suyos.

4) Ibn Sab'īn no era *ẓāhirī* como lo piensa D. Macdonald. El *ẓāhirismo* (de Ibn Ḥazm) como doctrina opuesta al esoterismo (*Bāṭinī*) no tiene nada que ver con el sab'inismo aunque algunos ortodoxos habían asegurado ciertas orientaciones *ẓāhiríes* en el pensamiento sab'īnī.

5) Pese a que D. McDonald cree en que las biografías árabes sólo han podido registrar la vida de Federico II desde una visión árabe, es necesario subrayar que toda la grandeza de este rey es debida a la Sicilia Musulmana. Además, algunos arabistas se niegan a verlo fuera del contexto de esta civilización arabo-musulmana²¹¹.

²¹⁰ Ibíd, p. 263.

²¹¹ MIGUEL ANDRÉ, "L'Islam et sa civilisation", Armand Collin, 2^e edition, Paris 1977, p. 312; FRANCISCO GABREILI, "Frederico II e la cultura musulmana", RSI, 64 (1952), pp. 5-18; Arabica, V, 1958, pp. 113-144.

4. 5- Martín Schreiner

Martín Schreiner, en su artículo titulado “*Beiträge zur Geschichte der Theologischen Bewegungen im Islâm*” (Contribución a la historia del movimiento teológico en el Islam)²¹², evocó el nombre de Ibn Sab'în cinco veces:

1) M. Schreiner insiste en la influencia que debía ejercer el pseudo aristotélico *Liber de Causis* sobre Ibn 'Arabî e Ibn Sab'în sin mencionarnos aquellos temas objeto de dicha influencia. Está casi seguro que Ibn Sab'în había sufrido esta influencia. Según él, Ibn Sab'în no dejaba de repetir la expresión ‘*al-Jayr al-Mahd*’ (Liber de Causis) sobre todo en su *Budd al-Ārif*, pero sabemos que se trata sólo de una pseudo-referencia cuya pertenencia es el lugar de una discusión interminable.

Es verdaderamente difícil de poner en evidencia las cosas, ya que este *pseudo-libro* marca su presencia sólo en la parte filosófica del pensamiento sab'înî, y como se sabe, ésta es sólo un punto de partida, no es tan importante para un místico que alcanzó ya el grado de un *Muḥaqqiq*²¹³.

2) Para demostrar la infiltración de los conceptos panteístas en el pensamiento sab'înî, M. Schreiner se basaba en las declaraciones de Ibn Taymiya que, condenando todas las doctrinas heréticas, compara el panteísmo de Ibn 'Umar abū-l-Fatḥ al-Manbīyī (m. 719 h / 1319 d. c) a aquel de Ibn 'Arabî e Ibn Sab'în²¹⁴. El método difamatorio que utilizaba Ibn Taymiya contra la ‘mística monista’ le llevó a declaraciones y juicios que no tienen importancia científica. Hay que tomar prudentemente esa tesis en la que se atribuye el panteísmo a Ibn Sab'în.

²¹²MARTIN, SCHREINER, “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm”, art. en *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 52 Leipzig (1898), pp. 513-563.

²¹³, p. 526.

²¹⁴Ibíd, p. 545.

3). M. Schreiner se dejaba guiar por Ibn Taymiya abriendo por supuesto con todo ello el expediente de Ibn Sab'īn. El defensor de la ortodoxia islámica, en lugar de basarse sobre hechos conceptuales para probar que el sab'inismo había sufrido una influencia panteísta, hacía reproches a todas aquellas corrientes místicas monistas basándose sobre la conducta personal de cada místico, de sus acciones inconscientes cuando están en un estado de éxtasis. También se basaba sobre vagas e imprecisas citas tomadas de sus obras. Ibn Taymiya a este respecto lanza el juicio siguiente:

«He sido informado por gente digna de fe que Ibn Sab'īn tenía la intención de abandonar la Meca para ir a la India, ya que en las tierras del Islam no había sitio para él»²¹⁵

Y por consiguiente, el mismo Ibn Taymiya nos informa sobre el ritual de los hindúes diciendo lo que se relata a continuación:

«Los hindúes son unos paganos que hasta adoran las plantas y los animales»²¹⁶

Esto quiere decir que en la India, un panteísta encuentra su paraíso y una feliz estancia.

4)- M. Schreiner nos hace nombrar a los místicos tachados de panteístas por parte de los jurisconsultos, de los que hay entre ellos algunos místicos como: Ibn'Arabī, Ibn Sab'īn y otros tantos²¹⁷.

En realidad, los jurisconsultos siempre nos han citado la misma lista de místicos condenados por su inclinación hacia el panteísmo. Esta lista cuyos nombres han sido mencionados por los primeros, han sido también obra

²¹⁵AḤMAD IBN TAYMIYA, *Fatāwā*, op, cit, t. v, p. 107.

²¹⁶Ibíd, p. 107.

²¹⁷M. SCHREINER, *Beiträge zur Geschichte...* art, cit, p. 523.

reproducida por los seguidores durante toda la historia del pensamiento islámico. El arabista nos relata que Abū Ḥayyān en su comentario de El Corán, titulado *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, informó sobre una lista completa de estos místicos panteístas cuando decía lo siguiente:

«Ciertas creencias cristianas y ciertas personas que se ocultaban detrás de un Islam exotérico, tomaron el concepto de la Infusión (Ḥulūl) de Dios en las bellas imágenes, así como en la Encarnación. Entre esta gente que creía en estos conceptos se encuentran estos: al-Ḥallāy, al-Šūdī, ibn Aḥlā, ibn 'Arabī, ibn al-Fāriḍ, ibn Sab'īn, al-Šuštari, ibn Muṭarrif, al-Šafār, Ibn Labbāy, Abū al-Ḥasan de Lorca, al-'Afīf al-Tilimsānī, ibn 'Ayyāš al-Malaqī, 'Abdulwāḥid ibn l-Mu'ajjar (de Egipto), al-Aykī al-A'yāmī, abū Ya'qūb ibn Mubaššir»²¹⁸

Sobre esta lista podemos decir que no es lo bastante correcto por parte de Abū Ḥayyān de meter a todos estos místicos convocadores de la «Unión Absoluta» en la misma categoría de panteístas, porque a nuestro parecer, la lista reúne muchos nombres de pertenencia mística diferente. Si procedemos a una clasificación conceptual, estos nombres toman seguramente otra jerarquía. Según Abū Ḥayyān, estos místicos han sido puestos bajo las mismas verjas y expiaron la misma pena por la misma sentencia, sin valorar la diferencia conceptual que separa unos de otros.

5)- Basándose sobre la obra de Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa fī Ajbāri Garnāṭa*, M. Schreiner, se equivocó cuando nombró a Ibn Sab'īn por '*al-Qūṭī*' (Gótico)²¹⁹ en lugar del verdadero sobrenombre que es '*al-Riqūṭī*' (Originario del valle de Ricote). Es un error que emanó de la atribución de orígenes godos a Ibn Sab'īn.

²¹⁸ABŪ ḤAYYĀN AṬĪR AL-DĪN, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Lubnān 2001, t. III, p., 464-465.

²¹⁹Gótico: (De lat. Gothicus) adj. Perteneciente a los godos, antiguo pueblo germánico, fundador de reinos en España e Italia. Véase en el *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, vigésima primera edición. Madrid 1992, t. I, p. 1049.

Tal como hemos afirmado en el párrafo²²⁰ dedicado exclusivamente al nombre del místico, este místico era de pura cepa árabe.

4. 6. Louis Massignon²²¹

En un capítulo de su obra *“Recueil des textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam”*²²², L. Massignon, se ha limitado en darnos una idea muy resumida en la cuál califica el pensamiento de Ibn Sab’īn de ‘hilemorfismo’²²³, después de considerar que: «*Dieu serait la forme des esprits et de tous les êtres*»²²⁴. Además, recopila de los manuscritos del místico, cinco textos en árabe sin traducirlos, excepto los títulos. Cuatro de estos textos son sacados de *Budd al-‘Ārif (Ídolo del gnóstico)*, según el manuscrito de Berlín y sólo uno pertenece a la *Aýwiba yamaniya (Respuestas Yemeníes)* según el manuscrito de la Biblioteca Bodleiana.

Los dos primeros textos tratan la idea de *Tawḥīd* (Unicidad) de los que el primero se encuentra en el *Budd*²²⁵ y el segundo proviene de su obra *Aýwiba*²²⁶.

²²⁰Véase el párrafo dedicado a la vida del místico, Ibn Sab’īn: vida y obras, capítulo I, p. 20.

²²¹Louis Massignon (1883-1962), profesor en el *Colegio de Francia*, director de estudios de ciencias religiosas en la *Escuela Práctica de Altos Estudios de París*, director de diversas publicaciones, fundador de varias asociaciones y comités, profesor gratuito de los emigrantes magrebíes en París, miembro de muchas Academia europeas, participante asiduo de los coloquios Eranos de ciencias religiosas promovidos por Jung, presidente del *Instituto de Estudios Iranios*, su prolífica obra escrita se distribuye en pocos libros y amplias recopilaciones.

²²²LOUIS MASSIGNON, “Recueil des textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam” Paris, Librairie Paul Geuthner, 1929. VII, pp. 123-134.

²²³Ibídem, p. 123. *El hilemorfismo viene de dos palabras griegas, hyle significa materia; morfo significa forma. El hilemorfismo nos enseña que las cosas (ente) están hechos de materia y forma. Por ejemplo los seres humanos somos un compuesto de cuerpo y alma. Es una teoría dualista de las entidades fue introducida por Aristóteles y mantenida por la escolástica medieval. Véase sobre esta palabra en el Diccionario de la lengua Española. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1992. Vigésima primera edición. t. II, p. 1108; en Diccionario de filosofía, Edición especial para RBA. Promociones Editoriales, S. L. 2003., p. 134.*

²²⁴La traducción de tal frase es la siguiente: ‘Dios es la imagen de todos los seres y almas’.

²²⁵IBN SAB’ĪN, *Budd al-‘Ārif*, op, cit, f. 69. MASSIGNON LOUIS, “Recueil», op, cit, pp. 123-124

El tercero tiene por tema, las críticas de Ibn Sab'īn hacia al-Farābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd y a al-Gazālī²²⁷. En el cuarto²²⁸, el místico critica especialmente la tesis de los *aš'aríes*, sobre la *materialidad del alma*. En cambio, el penúltimo texto sacado también del *Budd al-Ārif*, cuya question se centra en la hipótesis filosófica sobre las modalidades de la *beatitud*²²⁹, lo que aleja un poco este tema de la orientación crítica que se proponía. El último texto es un poema de zéjel (*zaʿyāl*) de Ibn Sab'īn sacado de una obra titulada *Isfār al-Garīb (Viaje del extranjero)* de 'Abd al-karīm al-Īlī (m. 805 h / 1402 d.C.)²³⁰.

En otro de sus artículos publicado en *Opera Minora* titulado "*Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane (1928)*"²³¹, el arabista realiza una traducción de un texto del árabe al francés y que trata por tema las críticas de Ibn Sab'īn a los cuatro filósofos citados anteriormente.

Portraits d' Ibn Roshd, Farabi, Ibn Sina et Ghazali (Ibn Sab'īn, Budd al, ms. Berlin, f. 38 b)

(D'IBN RUSHD)

«Cet homme (Ibn Rushd) était fou d'Aristote, qu'il exaltait au point de se rapporter à lui, même pour le témoignage des sens et pour les premiers principes; eût-il appris que le philosophe (Aristote) énonçait qu'on peut simultanément se trouver debout et

²²⁶IBN SAB'ĪN, *Aḡwiba Yamaniyya 'an Masā'il Ṣiqilliya* (Respuestas Yemeníes sobre Cuestiones Sicilianas), ms. Oxford, f.316. Citado por LOUIS MASSIGNON en "Recueil", pp. 125-128. Y trata como tema principal la Unión con Dios.

²²⁷IBN SAB'ĪN, *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 38. MASSIGNON LOUIS, "Recueil", op, cit, pp. 128-131.

²²⁸*Ibidem*, f. 41. Citado por L. MASSIGNON, *art, cit*, pp. 131-133.

²²⁹*Ibidem*, f. 37 y 118. L. MASSIGNON, "Recueil", art, cit, p. 133.

²³⁰'Abd al-karīm al-Īlī (m. 832 h / 1428 d.c), místico de Bagdad y autor de una obra titulada, *al-Insān al-Kāmil*. Viajó a la India para continuar la "reforma" de Ibn 'Arabī.

²³¹LOUIS MASSIGNON. "Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane". - In: Mémorial HENRY Basset. Paris. 1928; II (=Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. 18): 123-130. Note: Republished in Massignon, *Opera minora* II (1963)

assis, - qu'il l'aurait répété et cru. La plupart de ses œuvres sont calqués d'Aristote, qu'il le résume ou qu'il le transpose. Auteur de mince envergure, de petite compréhension, d'imagination puérile et sans intuition, - on doit reconnaître aussi qu'il fut un homme sans amour-propre, plein d'équité, et conscient de ses lacunes. Il n'y a pas à tenir compte de ses thèses personnelles: c'est simplement un disciple d'Aristote»

El texto en árabe

وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو و معظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم بقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقاله هو به واعتقده وأكثر تأليفه من كلام أرسطو اما يلخصها واما يمشي معها في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بلبد التصور غير مدرك غير أنه انسان جيد قليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه ولايعول عليه في اجتهاده فانه مقلد لأرسطو

(De FARABI)

«Quant à Fārābī, il s'est contredit, il a erré et finalement abouti à l'incertitude relativement à l'âme animale, soutenant que c'était là une illusion et un radotage; puis il douta si l'âme intelligente était imprégnée d'humidité (dès la naissance) ou si elle n'était produite qu'après. Il varia d'opinion sur l'immortalité des âmes, ainsi qu'il appert de son Kitāb al-akhlāq, de sa Milla Fāḍila et de sa Siyāsa Madaniya. La plupart de ses œuvres concernent la logique; sur ses 75 ouvrages, 9 seulement traitent de la métaphysique. Cet homme, le plus compréhensif d'entre les philosophes musulmans, fut le mieux informé de tous sur la science antique (grecque); là, il est « le philosophe », tout court. Il mourut, ayant trouvé et réalisé (son but), -ayant renoncé aux fausses opinions que je viens de citer; la vérité théorique et pratique lui était

apparue, ainsi que je le raconterai en détail si je ne craignais d'être diffus»

El texto en árabe

"واما الفارابي اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهولاني وزعم ان ذلك تمويه ومخرقة ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة او حدثت بعد وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتاب الاخلاق وكتاب الملة الفاضلة والسياسة المدنية واكثر 9 وهذا الرجل افهم فلاسفة تواليفه في المنطق وعدة كتبه نحو 75 كتابا وفيها من الالهيات الاسلام واذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق وزال عن جميع ما ذكرته وظهر عليه الحق بالقول والعمل ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلا"

(D'IBN SINA)

«Quant à Ibn Sina, c'est un illusionné et un sophiste, aussi bourdonnant qu'inutilisable. A quoi peuvent servir ses ouvrages? Il y déclare avoir découvert la «philosophie orientale», mais, s'il l'avait découverte, son parfum l'en aurait embaumé, tandis qu'il est resté dans un puits suffocant. La plupart de ses écrits, livres et théories, proviennent des livres de Platon; ce qu'il y a ajouté de son crû est oiseaux et ne mérite aucune considération; le shifā, son plus célèbre ouvrage, en incohérences; il y contredit aussi le Philosophe (Aristote), mais, en cela, il est à louer car il y exprime ouvertement ce que l'autre avait celé. Ce qu'il a fait de mieux en métaphysique ce sont les Tanbīhāt wa ishārāt et l'allégorie de Hayy-Ibn-Yaḡzān; étant bien entendu que tout leur contenu provient des «lois» de Platon et de sources soufies, qu'il y a amalgamées. Il les a combinées par esprit d'acculturation et d'investigation philosophique,-mais il n'y saurait servir de guide ni pour l'une de ces sources ni pour l'autre»

"اما ابن سينا فمموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة وماله من التواليف لا يصلح لشيء ويزعم انه ادرك الفلسة المشرقية ولوادركها لتضوع ربحها عليه وهو في العين الحمية واكثر كتبه مؤلفة ومستتبطة من كتب افلاطون والذي فيها من عنده فشى لا يصلح وكلامه لا يعول عليه والشفاء اجل كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم وان كان خلافه له مما يشكر له فانه بين ما كتبه الحكيم واحسن ما له في الالهيات التنبيهات والاشارات وما رمزه في حي ابن يقطان وعلى ان جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النوامس لافلاطون وكلام الصوفية ,وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفي وهما مما لا يعولعليه ولا يسمع منه"

(De GHAZALI)

«Quant à Ghazali? Langage sans méthode, sonorité sans élocution, pot-pourri mélangeant les contraires, divagation à couper le souffle. Il est tantôt soufi, tantôt philosophe; en 3° ascharite, en 4° jurisconsulte et enfin en 5° il divague. Son lien d'initiation avec les disciplines antiques (grecques) était plus ténu qu'un fil d'araignée, et de même son lien avec le soufisme. Il n'y entra qu'entraîné par contrainte, simple désir d'apprendre: il considéra alors en soi-même certaines visions imaginaires telles qu'il en survient à celui qui s'exerce à vivre dans la solitude, et il se persuada qu'elles étaient réelles et que telle était la réalité même de l'accès (à Dieu). Alors que tout cela se passait en son moi, en tant que personnel, et que la Réalité demeure bien au delà, ainsi que la connaissance (réelle). Il semble que Ghazali n'ait pas dépassée le plan mental de ces visions imaginaires, émanées de l'intellect passif, et qu'il ne soit pas élevé au-dessus. Mais il faut l'excuser, le remercier même, car il a été, selon l'opinion commune, un des docteurs de l'Islam, qui fit grand cas du soufisme, s'y rallia, qui mourut soufi, selon le témoignage de ses écrits et de la tendance de ses intentions. Malheureusement il croyait comme les pythagoriciens que

l'intellect ('aql) est synonyme d'âme personnelle, laquelle n'aurait pas à être étudiée séparément, contrairement à ce que d'autres avaient fait: voilà ce qui ressort de ses ma'ārij 'aqliya, de son commentaire des illusions du cœur (tout cela, y dit-il, c'est un corps subtil, en parlant des termes 'aql, ruh, et nafs, de sa classification des arwāh en ses mishkāt, des allusions contenues dans sa kīmiyā et dans d'autres écrits. Son livre de chevet paraît avoir été les rasail Ikhwān al Ṣafā, car il se montre, en philosophie, aussi imprécis que son modèle, pensant que les philosophes grecs identifient nafs et 'aql, que les substances spirituelles ne se différencient pas en espèces; il affiche, comme cette encyclopédie, une concision extrême vis-à-vis des degrés de 'aql, des 'uqūl matériels, et de leur description. Aussi le but que Ghazali s' était assigné ne pouvait-il être atteint, puisqu'il voulait prouver l'identité de aql et de nafs dont parlent les soufis, en recourant aux philosophes grecs et à leur terminologie; il n'arrive ni à justifier le soufisme ni à l'exposer correctement, se trouvant entravé et paralysé par les visions qu'il avait eues lors de sa retraite volontaire; ainsi advient à qui se laisse entraîner et s'illusionne; la vérité est chose subtile, elle s'est dérobée à lui comme à ses prédécesseurs»

El texto en árabe

"وإمام الغزالي فليسان دون بيان وصوت دون كلام يخلط تجمع الاضداد وحيرة تقطع الاكباد مرة صوفي واخرى فيلسوف وثلاثة اشعري ورابعة فقيه وخامسة محير وادراكه بالعلوم القديمة اضعف من خيط العنكبوت في التصوف كذلك لانه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك وراى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمتخلق في العزلة وظنه ان ذلك حق وانه حقيقة الوصول وذلك انما هو في النفس من حيث هي نفس فما الحق بعد ذلك و ما العلم والظاهر من هذا الرجل ان صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته ونبغي ان يعذر ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ولكونه عظم التصوف مال بالجملة

اليه ومات عليه بحسب ما اعطاه كلامه وفهم من اغراضه وهو يعتقد في العقل ما يعتقدوه الفيتاغوريون فانهم يطلقون العقل على الذي يطلقون النفس ولا يبحثون عنه بحث غيرهم وهذا يفهم من كلامه في المعارج العقلية وفي شرح عجائب القلب عند ما قال جميع ذلك لطيفة يعني العقل والروح والنفس وكذلك في تقسيمه الارواح في مشكاة الانوار وما اشار اليه في كيمياء السعادة وغير ذلك من كتبه وكتابه على اكثر ما يظهر في اكثر كلامه هو رسائل اخوان الصفا فانه في الفلسفة ضعيف مثل اصله وان كان الحكماء قبل يطلقون النفس على ما يطلقون العقل وان الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف فهم لا يضيعون الرتب العقية والعقول المادية والكلام عليها والذي اراده الغزالي لا يصح فانه اراد فهم اطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم فلا هو خالص التصوف ولا هو قليل فيه وهو مع ذلك كله موقوف وقادح بالذي ظهر له عند ما جرد نفسه فانفرد وذلك شئ يصله المحرور ويظفر به بأيسر تناول المغرور والحق عزيز اعتر عليه وعلى من ذكر من قبل "

Aparte de esta breve exposición del texto de Ibn Sab'īn, el orientalista en otro artículo titulado *"Ibn Sab'īn et la conspiration Hallagienne en Andalousie et en Orient au XIIIe siècle"*²³² informa de la existencia de una lista de ascendencia de los sab'īnes atribuida a Quṭb al-Qaṣṭalānī y recopilada por al-Sajāwī en su obra *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*²³³. Tal lista de ascendencia en la cual figura el místico murciano, comienza por la clasificación de los heréticos desde al-Ḥallāy, resumiendo su vida y citando sus versos y termina con al-'Afīf al-Tilimsānī.

²³²LOUIS MASSIGNON, " Ibn Sab'īn et la «conspiration Hallagienne» en Andalousie, et en Orient au XIII^e Siècle" (Ibn Sab'īn y la conspiración ḥallāyī en al-Andalus, y en Oriente en el siglo XIII), en Paris, pp. 661-681.

²³³ATĪR AL-DĪN, ABŪ ḤAYYĀN, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Ed. Cit, p., 464-465. El Quṭb al-Qaṣṭalānī había basado su lista sobre un poema de Šuštārī recopilado por el biógrafo IBN AL-JAṬĪB en su *Iḥāṭa*, op, cit, p. Tal lista está mencionada por L. MASSIGNON en su artículo, "Recherche sur Shushtari poète andalous enterré a Damiette" en *Opera minora*. Beyrouth 1963, pp. 406-429; en " Ibn Sab'īn et la «conspiration Hallagienne»..." op, cit, p. 676; y en "Inventaire de la littérature hermétique arabe" en *Opera minora*, Paris 1943, p. 665, *note additionnelle B*. En lo referente a ese poema L. Massignon lo recopiló en su "Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam" art, cit, pp. 139-140.

Además de esta lista de linaje del sab'inismo, el arabista trata de explicarnos el pensamiento *político-metafísico* de Ibn Sab'in²³⁴, y no otras disciplinas como, por ejemplo, el estudio de la lógica. Ciertamente, porque no le interesaba esta lógica, a pesar de su importancia en el *corpus* sab'iní.

Intentaremos pues, demostrar algunas ideas esenciales de éste pensamiento *político-metafísico*, para explicar que el trayecto sab'iní visto por L. Massignon fue retratado en resumen.

1) En primer lugar la obra *Kitāb 'Atf al-'alif*²³⁵, de un tal Abū al-Ḥasan al-Daylamī²³⁶ había conducido a L. Massignon, a darse cuenta de las «interferencias filosóficas y las aberturas metafísicas»²³⁷ qué hicieron que al-Ḥallāy defina la *Esencia Divina* como «L'Essentiel Désir» (el Deseo Esencial) (*Išq* = *dat al-dāt*) (العشق هو ذات الذات) y, había emitido la hipótesis de que estos textos teológicos preservados por al-Daylamī, habían debido inducir a Ibn Sab'in a pensar que al-Ḥallāy se había 'iniciado' (ابتدأ) en el esoterismo de los filósofos griegos²³⁸.

2) La originalidad de Ibn Sab'in es de haber intentado preparar una metafísica que esté al lado de aquél esfuerzo místico renovado por al-Ḥallāy y cuya teoría del amor había sido comparada por al-Daylamī con la de los filósofos

²³⁴Ibídem, pp., 670-677. Es verdaderamente, aquella teoría de *Muḥaqqiq* de Ibn Sab'in.

²³⁵ABŪ AL-ḤASAN, AL-DAYLAMĪ, *Kitāb 'Atf al-'Alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'tūf*, edición preparada por Jean Claude Vadet, El Cairo, 1962, pp. 101 y 363; LOUIS MASSIGNON "Interférences philosophiques dans la mystique Hallagienne" aparecida en "Mélanges (Joseph) Maréchal", Bruxelles, 1950, t. II, p. 263 y p. 270.

²³⁶Ignoramos la vida de este místico del siglo IV de la hégira.

²³⁷LOUIS MASSIGNON, "Ibn Sab'in et la «Conspiration Hallagienne»...", art, cit, p. 673. En el pensamiento de al-Ḥallāy, podemos encontrar ciertas expresiones usadas en la terminología de 'Ilm al-Kalām, sin embargo las ideas son completamente diferentes y hasta contrarias. Aunque esta semejanza lingüística existe en ciertos textos atribuidos a este gran místico, no hay que generalizarla sobre otros místicos.

²³⁸Ibídem, p. 670.

griegos presocráticos, Empédocles²³⁹ y Heráclito basándose sobre la teoría aristotélica del 'hilemorfismo'.

3) En lo referente a la concepción de la «*Šahāda ḥallāyīya*» la podemos leer fácilmente en Ibn Sab'īn en esta expresión: «ليس إلا الأيس». Desde un concepto filosófico, se traduciría: «تحقيق التوحيد» (Realización de la Unicidad) que parece muy semejante a «أنا الحق» (Yo soy la Verdad absoluta), expresión que castigó a al-Ḥallāy²⁴⁰.

En resumen, Ibn Sab'īn quiso tener, como al-Ḥallāy, *adversarios y partidarios*²⁴¹ sobre un plan confesional, una vía metafísica de aproximación hacia la «Esencia Divina Trascendental Inaccesible». Descubrió que toda la humanidad creyente podía filosóficamente ser unida a Dios por medio de un «Conocimiento Superior» llamado «الإحاطة»²⁴², o «Palabra Creadora» llamada «الكلمة الجامعة». Y este Conocimiento y esta Palabra tienen que convertir a cada humano «elegido» en un «محقق التوحيد», es decir en un «Testigo Presente en el Tiempo», de la «الحقيقة الإلهية» "La Realidad Divina".

A partir de todos esos elementos necesarios para el conocimiento de la verdad (al-Ḥaqīqa) llegamos a una cierta conformación con Dios que, poniendo en quiebra el lenguaje humano, se descubre el perdón (al-Gafr) que sublima los Nombres y las letras alfabéticas, y debilita el *Simyā'* mágico que encarcela los cuerpos en sus talismanes.

²³⁹Empédocles, filósofo presocrático griego nacido en Agrigento (Sicilia) h. 483 a. C. Estuvo considerado en su tiempo como mago y profeta. Sostuvo que nada puede ser ni dejar de ser, pero siguió a Heráclito al aceptar el cambio que nos muestran los sentidos. Para reconciliar esta contradicción afirmó que todas las cosas del universo están constituidas por cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego). Según él, el origen de las cosas no era más que la unión y combinación de estos elementos, y la muerte su separación. Véase el *Diccionario de la filosofía*, op. cit., p. 86.

²⁴⁰LOUIS MASSIGNON, art.cit, p. 673.

²⁴¹Ibíd, p. 671, nota 54.

²⁴²Ibíd, p. 672.

Además, para L. Massignon, Ibn Sab'īn es el representante de aquel movimiento neo-ḥallāyī que pretende hacer una reforma social de la *Umma*, dotada de un ejecutivo y de un Imán y de una «justicia ejemplar» bajo la dirección espiritual del jefe de un ديوان الصالحين. Éste tiene que residir en la Meca, a la cabeza de una fraternidad de ascetas ambulantes que elaboran una teología dogmática monoteísta *abrahámica*, poniendo como fin supremo de la escolástica una noción adecuada de la «Esencia Divina».

Por otro lado, el orientalista francés pretende explicar que hay dos jerarquías, una es mística y otra es social. El propulsor de estas dos jerarquías será el *Muḥaqqiq* quien tiene que guiar a la comunidad musulmana para encontrar a su *Jefe* espiritual y también para organizar la utopía de una 'Ciudad Ideal'. Aquella será fundada sobre la concepción de la 'conformación' a Dios, a través de este jefe *ejemplo de rectitud*, que es *al-Mahdī*.

Después de exponer lo que ha escrito L. Massignon sobre Ibn Sab'īn, nos conviene señalar algunas de nuestras observaciones:

1) Para L. Massignon, Ibn Sab'īn no era en realidad más que un protagonista secundario, porque lo veía siempre a través de una visión ḥallāyī. Presenta un método que empieza con un paralelismo, pasando por la comparación y terminando por un analogismo. Creemos que el pensamiento ḥallāyī, aunque sea una de las fuentes más indiscutibles del pensamiento sab'īnī, no puede ser un factor dominante en la doctrina de éste; más bien una fuente secundaria.

2) También, nos ha parecido que al-Šuštārī, como discípulo entusiasta de Ibn Sab'īn, había ejercido una gran influencia sobre L. Massignon; sobre todo cuando se trataba de la cantidad de artículos que le había dedicado a ese poeta. Tal influencia hizo que L. Massignon diera poca importancia a Ibn Sab'īn en sus

estudios dedicados a al-Šuštārī²⁴³. Desde otro punto de vista, podemos decir que a L. Massignon sólo le fascinaba el lirismo encontrado en la mística šuštariana, pero verdaderamente, Ibn Sab'īn practicaba la mística de otra manera distinta.

3) En el artículo que traza el tema político-metafísico sab'īnī, L. Massignon resumía los datos fundamentales del proceso general de dicho pensamiento. Aquel resumen omitía un cierto número de puntos esenciales:

a)- La jerarquía²⁴⁴ que debe salvaguardar el novicio con vistas para unir *el Universo de la Šahāda*, lo que constituye para Ibn Sab'īn el punto culminante de la acción mística.

b)- El a priori y el a posteriori de la 'pseudo-teoría' política sab'īnī se explica solamente por la ausencia de protección en la vida del místico, quien convertía la política entonces en un sistema de su seguridad; porque de Murcia a la Meca pasando por Ceuta, Vela, Túnez y Egipto, los juicios de los jurisconsultos contra su doctrina lo perseguían por todas partes. Mientras que en la Meca, estaba al amparo de todas las acusaciones calumniosas. Abū Numay, entonces gobernador de esta ciudad, era un esotérico que había encontrado lo que necesitaba en su creencia en el sab'inismo, acepta dar refugio a un místico como Ibn Sab'īn. Y es en esta ciudad, donde Ibn Sab'īn comienza a tener proyecto de crear una 'aproximación política' entre los Estados musulmanes, para acelerar su teoría de «*Muḥaqqiq al-'Asr*».

²⁴³L. Massignon relata una anécdota sobre Ibn Sab'īn donde éste decía a su discípulo Šuštārī, «Si c'est le Seigneur, et non son paradis, que tu désires, suis-moi»:il lui aurait fait vendre tout, puis danser dans les souks, frappant sur un bēndir (grand tambourin), et improvisant "Pour commencer, j'invoque le bien aimé". Véase en su "Recherches sur Šuštārī...", *art. cit.*, p. 408.

²⁴⁴Aquella jerarquía es muy difícil, porque es menos adaptable y menos cómoda, donde los pasos espirituales concuerdan con la cotidianidad Corporal.

4. 7. Cándido Ángel González Palencia

El arabista e historiador español Ángel González Palencia, en su obra titulada *Historia de la literatura árabe-española*²⁴⁵, dedicó solamente dos páginas para el estudio de Ibn Sab'īn. Lo consideraba entre las figuras más ilustres de la mística musulmana en el *al-Ándalus* y lo situaba en la misma posición que Ibn 'Arabī e Ibn 'Abbād al-Rundī con lo cual afirmó que el primero había ejercido una influencia sobre Ibn Sab'īn sin precisar por ello los límites de esta influencia supuestamente desmesurada.

Con cierta firmeza, el arabista A. G. Palencia está convencido de que en la época almohade, la filosofía se había situado en un nivel idóneo entre las ciencias religiosas e Islámicas. Esta filosofía contaba con dos tendencias: la peripatética, representada por Avempace (Ibn Bā'ya), Abentofail (Ibn Ṭufayl), Averroes (Ibn Rušd); y otra neoplatónica representada por Abenarabi (Ibn 'Arabī). Esta última tendencia, había dejado sus impresiones sobre Ibn Sab'īn en el mundo musulmán y sobre Raimundo Lulio en el mundo cristiano²⁴⁶.

¿Cuál era el origen de la afirmación del arabista sobre la influencia de Ibn 'Arabī sobre nuestro místico? Creemos que la respuesta podría encontrarse en ese «Sanad Sab'īnī» donde aparece el nombre de Ibn 'Arabī, aunque puede ser una suposición. El arabista habría debido apoyarse en este «Sanad» para justificar tal influencia como una base de sus estudios.

En la obra de Palencia, la influencia de Ibn 'Arabī sobre Ibn Sab'īn se ve reflejada en esta frase: "*Hay que citar a Ibn Sab'īn entre los discípulos de Ibn 'Arabī*"²⁴⁷. Sin embargo, hay una contradicción en este arabista sobre todo

²⁴⁵ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la literatura Árabe-Española*, 2ª edición, Barcelona, Labor, 1945.

²⁴⁶Ibíd, p, 325

²⁴⁷Ibíd, p. 326.

cuando encontramos en su obra a un Ibn Sab'īn que condena la doctrina del que se supone que es su maestro.

Según las informaciones encontradas en la obra de Palencia, Ibn Sab'īn difunde consejos místicos y al mismo tiempo maldice a un grupo de sufíes contemporáneos a él, por haber negado la «Resurrección», el «Paraíso» y el «Infierno». Posiblemente, se refiere a los discípulos de Ibn'Arabī²⁴⁸.

Podría ser también que Palencia, sabiendo que el neoplatonismo había marcado toda la mística musulmana, ha aplicado esta misma regla sobre el sab'inismo. Pero si este neoplatonismo se había infiltrado en la mística musulmana a través de sus dos teorías de la *Emanación* y de la *Inmortalidad del alma*, Ibn Sab'īn, en sus meditaciones como en sus ejercicios místicos, las orienta en un sentido islámico y por los medios peripatéticos. Obedeciendo a esta justificación, toda secta sufí es susceptible de ser un eco de la otra o debe forzosamente reflejarlo.

4. 8. Henri Corbin²⁴⁹

En su *Prólogo* de la obra *Aýwiba Yamaniyya* editada por el turco S. Yeltekeya²⁵⁰, Henri Corbin se ha referido a las dificultades con las que se han enfrentado y podían enfrentarse los investigadores que intentan examinar el pensamiento sab'íní²⁵¹. Sus juicios respecto a Ibn Sab'īn eran tan prudentes y cautelosos, porque esto se debe a que en su época, las obras del místico no habían

²⁴⁸Ibíd, p. 338. A parte de lo que dijo A. Palencia de que Ibn Sab'īn maldijo a los discípulos de *Ibn'Arabī*, el Sirio 'OSMĀN YAHYĀ en *Histoire et classification de l'œuvre Ibn Arabi* (Damasco, 1964, pp. 31-45), cita a Ibn Sab'īn como adversario del pensamiento 'arabí.

²⁴⁹Henry Corbin (1903-1978), fue uno de los islamólogos más originales e innovadores del siglo XX y se dedicó, principalmente, al estudio de la gnosis, la filosofía šī'ī y la iranología. Su obra tiene la virtud de resituar el pensamiento islámico en interlocución con aquellas tradiciones filosóficas de la antigüedad que influyeron sobre él legándole un conjunto de problemas de primera magnitud, sin perder de vista, con todo, la compleja evolución asimétrica conocida por la filosofía, a partir del siglo VI / XII, en el Islam y en Europa.

²⁵⁰HENRY CORBIN. Préface. De "Questions siciliennes". Istanbul, 1941, imp. Catholique.

²⁵¹Ibíd, p. XIV

sido editadas, salvo los dos manuscritos *Budd* y *Aýwiba* y alguna publicación de unos versos líricos encontrados en *Recueil* de L. Massignon.

La prudencia se confirmaba otra vez más en otra obra titulada *Histoire de la philosophie islamique* (Historia de la filosofía islámica)²⁵². Pues, el orientalista cuando hablaba de la tendencia hermética en el pensamiento *isamā'ilí*, se contentaba con atribuir esa misma tendencia a Ibn Sab'ín con un tono firme. El hermetismo de este místico era una realidad bien clara, porque el mismo Ibn Sab'ín lo subrayó en su *Budd* cuando decía:

«Pedí la gracia a Dios por ayudarme a vulgarizar la sabiduría a la cual se referían los antiguos seguidores de Hermes»²⁵³

Al Leer el *Prólogo* del orientalista, podemos deducir algunas observaciones:

1) El profesor H. Corbin piensa que la importancia de esta edición que había realizado el profesor turco S. Yeltekeya reside no solamente en la personalidad de su autor que es Ibn Sab'ín, sino más bien en la de su destinatario que es Federico II. Es un acontecimiento de un momento histórico que alcanza el valor de un símbolo en las relaciones culturales entre Oriente y Occidente.

2)- Hablando de la obra *Aýwiba Yamaniyya*, H. Corbin puso en duda su autenticidad, diciendo lo siguiente:

«L'ouvrage d'Ibn Sab'in, tel que nous l'a transmis le manuscrit unique d'Oxford, est composé de la façon suivante: d'abord un court prologue qui, on l'a rappelé, n'est pas d'Ibn Sab'in, mais d'un disciple

²⁵²HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*. Traduit du français par N. Mrowa et H. Kobeissi. Beirut 1966, p. 200.

²⁵³IBN SAB'ÍN, *Budd al 'Árif*, op. cit, p. 2.

*qui, sur le ton du panégyrique, relate l'origine et l'occasion de cette correspondance»*²⁵⁴

Nos parece que la autenticidad de *Aýwiba Yamaniyya* no puede ser de ninguna manera objeto de duda, porque, además del testimonio de la mayoría de los biógrafos, encabezados por al-Maqqarī²⁵⁵, que afirmaron no sólo que era de Ibn Sab'ín, sino que fue constatada durante la juventud del autor. El mismo Ibn Sab'ín, en su *Budd...*, hablaba de esta obra como suya y daba ánimo a sus lectores a consultarla para informarse sobre alguno de sus temas, como él de la *inmortalidad del alma*. De otro modo, Ibn Sab'ín cuando trataba de explicar al rey Siciliano la demostración de Aristóteles que concierne el alma, decía textualmente lo siguiente:

*«Todo esto ha sido demostrado por el Sabio (Aristóteles) en muchas de sus obras que encuentro largas para citar. El problema del alma ha sido planteado tal como está en la Aýwiba yamaniyya dirigida al rey de Sicilia»*²⁵⁶

3)- En lo referente a una nota hecha por H. Corbin sobre la traducción del título de *Budd al-Ārif*, por el 'Retiro del místico'²⁵⁷, notamos que el título está mal traducido ya que el orientalista, toma la palabra *Budd* por un verbo y no por un nombre. Le daba el significado de la expresión árabe «*Bazza*» que significa vencer. El título de la obra sería: «El místico que vence»²⁵⁸. En cambio, la verdadera traducción del título *Budd al-Ārif* es «El ídolo del gnóstico»

4) A propósito de Ibn Sab'ín, el arabista relata lo siguiente:

²⁵⁴HENRY CORBIN, *op. cit.*, p. VI, y p. XI. [Traducción mía]: "La obra de Ibn Sab' in, tal como nos la transmitió el manuscrito único de Oxford, está compuesta del modo siguiente: primero, un prólogo que, recordamos, no es de Ibn Sab' in, sino de un discípulo que, con un tono panegírico, relata el origen y la ocasión de esta correspondencia"

²⁵⁵A. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ at-Ṭīb*, *op. cit.*, t. II, p.188.

²⁵⁶IBN SAB'ĪN, *Budd al-Ārif*, *cit.*, p. 12 y 94.

²⁵⁷ HENRY CORBIN, *Prefacio*, *op. cit.*, p. XIII, nota 2.

²⁵⁸AL-BUSTĀNĪ FU'ĀD IFRĀM, *Munŷid al-Ṭullāb*, Beirut, Dār al-Mašriq, 2001 p. 32.

«L'attestation de son ascendance gothique achève de consacrer son rang parmi les plus illustres et authentiques représentants de la brillante civilisation musulmane d'Andalousie»²⁵⁹

Ibn Sab'īn, según sus biógrafos, es de origen árabe y no tiene ninguna ascendencia gótica como señala Corbin. Entonces, ¿por qué insistir en sus orígenes, puesto que no constituyen de ninguna manera los elementos del pensamiento de este místico? Podemos decir que los linajes étnicos y raciales no limitan en nada las facultades receptoras o creadoras del individuo

5)- En relación con al fallecimiento del místico, no podemos pensar lo mismo que H. Corbin que se basó sobre la teoría del suicidio del místico cortándose las venas, por el deseo de unirse a Dios²⁶⁰. El suicidio es algo insólito en la historia de las vocaciones místicas, no obstante, la muerte de nuestro místico según la mayoría de los biógrafos era dudosa. Y es por eso que nos dieron dos explicaciones sobre esa muerte: para algunos, fue natural, mientras que otros la atribuyeron a un envenenamiento.

4. 9. Serefetin Yeltekeya

En los años treinta del siglo pasado, el profesor turco Serefetin Yeltekeya de la Universidad de Estambul, manifestó su interés por el manuscrito de *Aýwiba Yamaniyya*. Lo tradujo al turco, y editó posteriormente su texto en árabe²⁶¹. Pues, a partir de este único manuscrito, el profesor, daba poca importancia a la tarea de su aventura y decide editar dicha obra sin poseer los instrumentos necesarios para tal edición y por eso, el resultado no estuvo del todo satisfecho. Después de echar una ojeada a esa edición, hemos encontrado ciertos errores que

²⁵⁹HENRY CORBIN: Prólogo, op, cit, p. V. [Traducción mía]: «Lo considerable de su ascendencia gótica termina de consagrar su rango entre los representantes más ilustres y auténticos de la espléndida civilización musulmana de al- Ándalus».

²⁶⁰H. CORBIN, op. cit, p.VIII.

²⁶¹IBN SAB'ĪN, *al-Kalām 'alā al-Masā'il Aṣ-Ṣiqilliyā* (Discurso sobre las "Cuestiones Sicilianas"), edición de SEREFETTIN YALTKAYA, al-Maṭba'a al-Kāṭūlikiya. Beirut, 1941.

testimonian con qué desagrado S. Yeltekeya había cometido el error de establecer su estudio a partir de un único manuscrito. Además, encontramos en dicha edición ciertos errores, algunos son relativos con los instrumentos técnicos que deben figurar en las ediciones, mientras que otros se refieren a correcciones mal colocadas.

Pues, en dicha edición, se ha observado la ausencia de variantes, de anotaciones y de puntuaciones.

1). S. Yeltekeya, corrige esta frase: *al-Iḥdāt al-Gayr Zamānī* por esta otra: «*al-Iḥdāt al-Gayr al-Zamānī*», da una modificación errónea porque eso no está conforme con la regla gramatical. Lo correcto sería decir: «*al-Iḥdātu gayru al-Zamānīyyi*», que se traduce como «la Creación Intemporal».

2. En el seno del texto de *Aḡwiba*, Ibn Sab'īn introdujo un versículo coránico con una ligera modificación, diciendo que: «*Dios es ascendido a una gran altura, por encima de lo que dicen los tiranos*». Y es exactamente lo que dice este versículo: « ¡Gloria a Dios! *Es ascendido a una gran altura, por encima de lo que dicen*». Lo que queremos decir es que Serefetin no se había referido a tal modificación. Su deber como editor era de poner o de señalar en pie de página toda citación tomada de *El Corán*.

3. En esa edición hemos encontrado otros errores pero como son muchos nos hemos limitado a la citación de algunos con el fin de corregirlos y de demostrar que hace falta otra revisión necesaria al texto ya editado.

4. 10- Esteban Lator

Esteban Lator es uno de los arabistas españoles que había dedicado tiempo suficiente para el estudio del pensamiento sab'iní. Es importante considerar que el trabajo de este arabista, manifestado en uno de sus artículos que había

publicado en 1944, titulado *“Ibn Sab‘īn de Murcia y su budd al-‘Ārif”*²⁶², es considerado como un argumento más en el estudio de susodicho pensamiento.

En realidad, el estudio del P. Esteban Lator, es el primero, por lo menos sobre la obra del místico, que toma un carácter sintético y completo. Porque, comparado con otros estudios realizados por algunos orientalistas mencionados anteriormente en este estudio, nos introduce en un mundo sab‘īnī más coherente y más continuo.

Con el objetivo de facilitar al lector una lectura atendible del *Budd al-‘Ārif*, el arabista había presentado la importancia de otra obra del místico titulada, *Miftāḥ budd al-‘Ārif* (La clave del ídolo del gnóstico)²⁶³ e indicaba en cual espíritu debía ser tratada, por eso decía:

*«Había esperado poder utilizar este escrito, como una verdadera
"clave" para el mejor entendimiento del Budd al-‘Ārif»* ²⁶⁴

El esfuerzo de E. Lator en su búsqueda sobre la doctrina del sab‘īnismo, no era más ni menos que empezar en un camino oscuro y tan delicado de cruzar, como lo habían anunciado anteriormente los dos profesores H. Corbin y S. Yeltekeya. El arabista, supo como llevar la dificultad de esta búsqueda hasta su límite, y es en este sentido que su artículo, además de los datos biográficos perfectamente aclarados y elaborados, descubrió muchos puntos enigmáticos, no sólo en cuanto a la vida de Ibn Sab‘īn, sino también en relación con las fuentes de su pensamiento.

El mensaje transmitido a través de un lenguaje muy académico en el que este estudio de E. Lator ha sido redactado, nos parece muy accesible y muy nítido una vez comparado con los demás. Pero si el método formal que imponía el autor,

²⁶²ESTEBAN LATOR, *“Ibn Sab‘īn de Murcia y su budd al-‘Ārif”*, art, cit, fasc. 2, pp. 371-417.

²⁶³Ibíd, p. 389

²⁶⁴Ibíd, p. 384, nota nº 5.

fue respetado de principio a fin del estudio, según una realización estricta y firme; el método comparatista usado en dicha investigación en cuanto al contenido, no convenía con la precisión formal, es decir que no había seguido el desarrollo del texto. A menudo cohabitaba con otro método: el filológico, que se sitúa sobre todo en la primera parte que se refiere a la biografía del místico.

Por otra parte, las notas marginales llenas de informaciones y de referencias bibliográficas y, los "Apéndices"²⁶⁵ que ayudaban a aclarar ciertas ideas relacionadas con el pensamiento de Ibn Sab'īn le ofrecieron a este estudio de E. Lator un enriquecimiento literario generoso, sabio y abundante. Sin embargo, este enriquecimiento nos permite una lectura atenta que nos ayuda a reseñar algunas observaciones:

1). Durante su estancia en Brusa, Turquía, en 1940, E. Lator había solicitado de los profesores H. Corbin y S. Yeltekeya, una copia del manuscrito, *Miftāḥ Budd al-Ārif* y había creído que encontraba en él las soluciones a todos los problemas misteriosos del pensamiento sab'īnī expuestas en el *Budd*. El arabista estuvo decepcionado al leer este *Miftāḥ*, ya que según él, pone más enigmáticos los delirios sab'īnīes. Dicha obra integra ciertos signos indescifrables derivados de extrañas letras que sólo el místico es apto para comprenderlos. A propósito de esa obra, el P. Lator dice:

«Desde la primera lectura advertí ser este escrito tan extraño y enrevesado, que no podía ofrecerme la menor ayuda para la interpretación del B. A»²⁶⁶

²⁶⁵El Apéndice A es un «fragmento de *al-Maqṣad* según la traducción de G.S. Colín»; el B es un «fragmento de *Miftāḥ Budd al-Ārif*»; en el C hay «Testimonios acerca de las ideas y estilo de I. S.»; en el Apéndice D se trata del término «Muqarrab»; el último Apéndice trata el tema de Ibn Sab'īn y el «Liber de Causis»

²⁶⁶E. LATOR, "Ibn Sab'īn de Murcia y su budd al-'Arif", *art. cit.*, p. 384, nota n° 6

Admitiendo la tesis del biógrafo al-Bādisī, correspondiente a la interpretación del título *Budd al-ʿĀrif*, E. Lator prefiere traducirlo por esta expresión «*El lote del gnóstico*» ya que conoce como al-Bādisī que la palabra *Budd* quiere decir «ídolo» o «pagoda». Esta denominación que es incompatible con la idea de la «Unicidad» de los defensores de la ley islámica les desorienta a ambos. Para ellos, Ibn Sabʿīn no tenía que haber permitido tal título porque podría ser procedente de otra religión como el Budismo. El sentido de la palabra *Budd* tal como es concebido por Ibn Sabʿīn e IbnʿArabī quiere decir el «Venerado» (*maʿbūd*). IbnʿArabī decía en uno de sus poemas lo siguiente:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثان و كعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أتى توجّهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني
لنأسوة في بشر هندٍ و أختها
وقيس و ليلي ثم مي و غيلان

*Mi corazón adopta todas las formas
Pastos para las gacelas y monasterio para el monje,
Es templo para los ídolos, la Kaaba del peregrino,
Las tablas de la Torá y el libro del Corán.
Sigo sólo la religión del amor,
Y hacia dónde va su caravana me dirijo,
Pues es el amor mi sola fe y religión* ²⁶⁷

Con estos dos místicos, entonces, podemos decir que el término *budd* pierde toda su dimensión budista. Más adelante, en otro capítulo, demostraremos

²⁶⁷IBN ʿARABĪ. *Turġumān al-ʿAšwāq*, Beirut, 1961, pp. 43-44.

que el término «ma'būd» es la única interpretación posible de la palabra *Budd* en la doctrina de Ibn Sab'īn.

3). E. Lator creía que Ibn Sab'īn había prometido en su *Budd*, a un discípulo, la composición de otra obra que trata únicamente el tema de la *metafísica*. El arabista, debía leer esta expresión: "*lo que te explicamos en la metafísica*", y esta otra: "*Lo que fue relatado por ti en la metafísica*". La *metafísica* que fue citada en ambas frases no es más que la obra de Aristóteles.

4). La mayoría de los biógrafos se quejaban del estilo defectuoso, enigmático e incorrecto de Ibn Sab'īn. E. Lator, desde luego, es partidario de tales juicios²⁶⁸. No se tomó la molestia por lo menos de preguntarse a qué se debe esta imperfección estilística sab'īnī. Podemos decir que Ibn Sab'īn al no tener el tiempo suficiente para componer su *budd*, encargó a sus discípulos de recopilarlo en sus seminarios, es decir, que lo dictó y sus discípulos tomaron notas. De allí viene esta discordancia del estilo sab'īnī, porque un texto recogido por otro no suele ser igual al redactado por el propio autor.

5). En lo que se refiere a la influencia que debía ejercer Ibn 'Arabī sobre Ibn Sab'īn, E. Lator, teniendo en cuenta la edad y el valor intelectual de Ibn'Arabī, destaca que esta influencia está casi segura, sobre todo cuando se sabe que son ambos oriundos de Murcia. Además nos explica el silencio que reina entre estos dos místicos por el espíritu orgulloso que empujaba a Ibn Sab'īn a no reconocer como filósofo y místico a nadie más que a él. Creemos que, por parte de Ibn Sab'īn, este silencio es una posición instintiva, pero por parte de Ibn'Arabī, es sólo una reacción justificada.

El silencio que guardaron estos dos místicos es el resultado dialéctico de la diferencia entre «Gusto», efecto de la estética interior, y la «Razón», derivada también del concepto interior. El «Gusto» es el inmenso universo de Ibn'Arabī, sin

²⁶⁸ESTEBAN LATOR, "Ibn Sab'īn de Murcia y su *budd al-Ārif*", op, cit, p. 390.

embargo, la «Razón» es aquel espacio tan estrecho en el cual evoluciona Ibn Sab'īn. Esto, lo explica este inmenso placer que invade al lector de Ibn'Arabī.

Ambos místicos, Ibn'Arabī e Ibn Sab'īn, han sido puestos en la misma categoría por Ibn Taymiyya que los calificó de incrédulos y de herejes. Estaban entre los últimos representantes en Al-Ándalus del esoterismo Masarrí. Los dos se basaban en una referencia común, la de *Maḥāsin al-Mayālis* de Ibn al-'Ārif y, al mismo tiempo que revelaban desmesuradamente las ideas de Ibn Qaṣīy, cada uno a su manera. Mientras que el primero comenta su obra de *Jal' al-Na'layn* (El acto de quitarse las sandalias), el segundo hace de él, un miembro fundamental de su «Sanad sab'īnī». Estos elementos de encuentro sólo podían constituir, en el tiempo, una diferencia que obligaba a uno a tomar la vía inversa de la que tomaba el otro.

4. 11. Henri Laoust

La publicación, en el año 1939, de una obra titulada *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-D-Din Aḥmad B. Taymiya*²⁶⁹ (Ensayos sobre las doctrinas sociales y políticas de Taki-D-Din Aḥmad B. Taymiya) del arabista francés Henri Laoust, supone otro progreso en el estudio del pensamiento de Ibn Sab'īn. En ella, el arabista se ocupó especialmente del estudio de la ortodoxia musulmana a través del reformista ḥanbalí Ibn Taymiya.

El arabista nos invita, por una parte, a conocer a uno de los símbolos más importantes en la defensa de la ortodoxia musulmana, mientras que por otra, nos incita a prestar atención sobre los que formaban aquella doctrina enemiga de cualquier sabio o pensamiento salafí. Pensamos que el pensamiento de Ibn Sab'īn fue uno de los que preocuparon a Ibn Taymiya.

²⁶⁹HENRY LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki. Al- Dīn ibn Ahmad Ibn Taymiya*, Institut d'Archéologique Orientale, Recherches d'Archéologie de philologie et d'Histoire, publiées sous la direction de M. Pierre Jouquet.-Tome X, Le Caire, 1939.

El arabista dice que escribir sobre el pensamiento islámico sin evocar la doctrina del sab'inismo sería inútil. Para él, esta doctrina como otras esotéricas, representaban un peligro para la ortodoxia musulmana. Y por esta razón, señala que a «Ibn Taymiya le pertenecía el derecho total de encabezar a los *salafíes* en el juicio sobre aquellas doctrinas esotéricas como la de Ibn Sab'ín en particular». Efectivamente, el reformista salafí redactó su epístola titulada *al-sab'īniya* en la cual discutió supuestamente el esoterismo sab'iní.

Además, notamos a un H. Laoust que va mencionando a Ibn Sab'ín en varias anotaciones al margen. Ciertamente, eso refuerza la idea de la inconsideración de Ibn Sab'ín en la obra de este eminente orientalista que se limitaba a hacer alusiones adelantadas sobre Ibn Sab'ín, como si se tratara de un descuido o de un olvido de esa polémica que oponía el reformador salafí al místico unicitario.

A continuación vamos a evocar las ideas encontradas en esas anotaciones del arabista:

1- Los orígenes del hinduismo y del cristianismo en el pensamiento sab'iní han sido evocados por parte de H. Laoust en dos ocasiones en su obra, pero sin pruebas suficientes. Sobre esta influencia, el arabista relata lo siguiente:

«Des influences chrétiennes s'y rejoignent, par la doctrine de l'Incarnation (ḥulūl) qui, limitée chez les Chrétiens au Christ (ḥulūl muqayyad), est généralisée chez les Ittihadīya ḥulūliyya, partisans de l'unité du Créateur et du monde créé. La porte était ainsi ouverte à des influences venues des Indes, et c'est pourquoi Ibn Sab'ín, qui lui semble non moins important dans l'histoire des doctrines qu'Ibn 'Arabī, avait projeté de se rendre aux "Indes où l'on adore toutes choses»²⁷⁰

²⁷⁰H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki. Dīn ibn Taymiya*, op, cit, p. 92; p. 28, nota 2.

2- En lo que se refiere a la doctrina de al-waḥda al-muṭlaqa (la unión absoluta)», sabemos que Ibn Taymiya le había enviado una carta de trescientas líneas a Naṣr al-Manbīyī en la cual el reformista condena dicha doctrina. Al-Manbīyī se quejaba delante del gobernador de Egipto Baybars quién a su vez, acusa a Ibn Taymiya de hereje²⁷¹.

3- En una nota, encontramos una breve descripción en la cual el arabista condena la doctrina de la «Unicidad» sab'īnī sin explicaciones²⁷². Sabemos que Ibn Taymiya había distinguido hábilmente entre diferentes tipos de unicitarios, es decir entre Ibn'Arabī; Aṣ Ṣadr al-Rūmī; al-'Afīf al-Tilimsānī y Ibn Sab'īn.

4- Encontramos en otra nota la fórmula del *dīkr* sab'īnī señalada con esta expresión: «ليس إلا الله» que sustituye a la fórmula de الذكر ortodoxo escrito de esta manera: «لا إله إلا الله»²⁷³.

5- Han sido relatadas las refutaciones Taymíes de la teoría de la *introspección* reflejada en la cuestión del *Uno* y del *Múltiple*, de la *Identidad* y del *Cambio*. Ibn Taymiya encontró el resultado de sus advertencias en el sentimiento intuitivo de la conciencia individual que se coge, en su totalidad activa, como Uno y Múltiple a la vez²⁷⁴.

6- En las dos únicas notas que encontramos en la página 91, hablando de la formación de Ibn Sab'īn, acabamos revelando que los discípulos del místico eran menos paganos que su maestro. Tal revelación no añade nada al proceso del sab'inismo ulteriormente²⁷⁵.

7- En lo que se refiere a la doctrina del «Unicidad con Dios», contamos que Ibn Taymiya le había enviado una *carta* de trescientas líneas a Naṣr al-Manbīyī en

²⁷¹Ibíd, p.128.

²⁷²Ibíd, p. 26. nota 1.

²⁷³Ibíd, p. 28. nota 2.

²⁷⁴Ibíd, p. 90.

²⁷⁵HENRY LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki. Dīn ibn Taymiya*, op, cit, p. 91 nota 1 y 2.

la cual el reformista condena dicha doctrina. Al-Manbīyī se quejaba delante del gobernador de Egipto Baybars quién a su vez, tasa a Ibn Taymiya de hereje²⁷⁶.

En otra obra titulada *Les Schismes dans l'Islam*²⁷⁷, el profesor H. Laoust nos ofrece en resumen la vida del místico Ibn Sab'īn que vamos a detallar en estos apuntes:

1. Se trata de una biografía convencional que obedece a los criterios de un paso arcaico, relacionado con el año del nacimiento del místico, de su muerte, de la región donde vivía y de su formación. También trata de mencionar los sitios que el místico había visitado y las obras que podrían marcar los pasos importantes en la creación de una nueva doctrina como la de sab'īnismo²⁷⁸

2. H. Laoust cree que Ibn Taymiya condena los actos heréticos realizados por los místicos que creían en la «Unicidad con Dios» como el acceso a la cueva de *hirā'* en la espera de la Revelación Divina. Estos actos heréticos son sólo unas consecuencias de un dogma anti-salafí ya que Ibn Taymiya, cuando condenaba estos actos, piensa sólo en atacar la base, a partir de la cual se lanzan estas acciones incómodas.

3. H. Laoust piensa que Ibn Sab'īn no profundizó en el estudio del pensamiento aš'arí, pero sí, lo criticó severamente.

4. Según H. Laoust, Ibn Sab'īn no se identificaba con la escuela de Ibn Rušd, pero sí tenía un gran respeto hacia Ibn Bāyā. Ambos filósofos eran el objeto de un juicio serio por parte de Ibn Sab'īn justamente por el espíritu aristotélico del primero y por el misticismo convencional del segundo.

²⁷⁶Ibíd, p.128.

²⁷⁷H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*, Collection d'histoires des religions. Bibliothèque Historique. Payot, Paris. 1965.

²⁷⁸Ibíd, pp. 283-4. Podemos añadir que esta biografía no recoge las secuencias más elocuentes de la vida de Ibn Sab'īn, como su breve estancia en Egipto.

5. Según afirma H. Laoust: Ibn Sab'īn «no se influyó por la mística de Ibn 'Arabī ni de otros maestros». Nos parece que cada místico representaba una disciplina diferente del otro. Ibn 'Arabī, se centra en un estilo romántico, se deja invadir por una mística sentimental y mucho más cristianizada. En cambio Ibn Sab'īn actúa desde su propia mística partiendo de una razón extática. Y es justamente de allí de donde procede su originalidad.

CAPÍTULO V: *ESTUDIO DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE IBN SAB'ĪN POSTERIORES A 1950*

5. 1. Darío Cabanelas Rodríguez

El arabista español Darío Cabanelas en su artículo titulado *“Federico II de Cecilia e Ibn Sab'īn de Murcia”*, publicado en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*²⁷⁹, había anunciado formalmente a sus lectores algo como así la presentación de un «avance» a la traducción turca de la obra *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas*. Sobre tal *prefacio* el arabista decía:

*«Gracias a la amabilidad de mi buen amigo el gran investigador Georges Vajda, he podido conseguir que me fuera remitido desde Estambul un ejemplar de la obra –Cuestiones–, y de ella espero ocuparme próximamente con mayor amplitud, ofreciendo un 'avance' de la traducción española, que actualmente preparo»*²⁸⁰

La presentación de tal «avance» se realizó un año más tarde en esa misma revista *Miscelánea* y llevaba como título el de *“Federico II de Cecilia e Ibn Sab'īn de Murcia, las Cuestiones sicilianas”*²⁸¹. Da la impresión de que es un estudio que revela los mismos juicios que los que había pronunciado anteriormente el arabista E. Lator sobre el sab'inismo. Al comparar los dos estudios, observamos que el de D. Cabanelas es mucho más detallado.

Nos parece interesante mencionar algunas ideas importantes de dicho artículo. Lo haremos en el orden siguiente:

²⁷⁹DARÍO CABANELAS, RODRÍGUEZ, “Federico II de Cecilia e Ibn Sab'īn de Murcia”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1954, an. III, pp. 31-64.

²⁸⁰Ibíd, p. 136

²⁸¹D. CABANELAS, RODRÍGUEZ “Federico II de Cecilia e Ibn Sab'īn de Murcia, las Cuestiones sicilianas” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1955.

1- En la «Introducción» del artículo, el arabista nos habla de las circunstancias en las cuales M. Amari había encontrado el manuscrito de *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas* en la Biblioteca Bodleiana.

2- La primera parte, el arabista la ha dedicado a la vida del rey siciliano Federico II²⁸². Nos habla de su amor por la cultura árabe, su viaje a *Oriente Medio*, su jardín hecho a la imagen del Bagdad 'abbasí y de sus relaciones amistosas con el rey de Egipto al-Kāmil (R. 1218-1238)²⁸³. También nos habla del gran respeto de este rey a los ritos religiosos musulmanes cuyo ejercicio incluso ha sido tolerado en la región de Sicilia. Seguramente, esta situación no le gustó en nada al Pontífice de la época.

3- La segunda parte, D. Cabanelas la dedica a la biografía de Ibn Sab'īn²⁸⁴. Tal biografía, homogénea y completa, no modifica en nada lo que fue conocido por los biógrafos sab'īnīs. Simplemente, reprodujo lo que relataron los antiguos historiógrafos y siguió las huellas de E. Lator para presentar el pensamiento sab'īnī.

4- La tercera parte ha sido reservada para el estudio de *Respuestas*²⁸⁵. En ella, D. Cabanelas, presenta lo que habían declarado M. Amari y A. F. Mehren a propósito de los problemas que nos puede crear el manuscrito de *Respuestas*, su edición, su contenido y la traducción de algunos de sus párrafos.

5- Terminando su artículo²⁸⁶, D. Cabanelas mencionó el problema de la originalidad del pensamiento sab'īnī y manifestó el mismo punto de vista que L. Massignon defendía en uno de sus artículos²⁸⁷. La originalidad, según estos dos

²⁸²D. CABANELAS, *art, cit*, pp. 32-42.

²⁸³Las relaciones entre Federico II y el rey de Egipto al-Kamil fueron muy amistosas, y duraron hasta su muerte, con intercambios de cartas y regalos.

²⁸⁴Ibidem, pp. 42-48.

²⁸⁵D. CABANELAS, *art, cit*, pp. 48-61.

²⁸⁶Ibid, pp. 61-63.

²⁸⁷L. MASSIGNON, "Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane", *art, cit*, pp. 503-513.

grandes arabistas, reside en el hecho de que Ibn Sab'īn se servía de la filosofía peripatética para imponer un monismo racional. De esta filosofía, podemos decir que Ibn Sab'īn recoge sólo lo que está en armonía con su monismo y en cambio critica severamente todo lo que es contrario antes de refutarlo definitivamente. De ahí, entonces, viene todo el mérito ecléctico del sab'īnismo.

Además, podemos decir que la originalidad de este místico se manifiesta en la unión entre tres orientaciones diferentes, es decir, entre lo peripatético, lo místico y lo semiótico. Ibn Sab'īn, pues, sometió el *Universo* a los signos y a los símbolos, mezclando toda una dialéctica filosófica a una lógica formal.

5. 2. Abū al-Wafā' al-Gunaymī al-Taftazānī

En una gran parte de su obra titulada *Falsafat al-Taṣawwuf 'inda Ibn Sab'īn*²⁸⁸, Taftazānī había recopilado algunos textos sab'īnīes y trataba de comentarlos. Se trata de una recopilación resumida, con algunas aproximaciones enigmáticas y sin análisis o comentario alguno. Además, encontramos numerosas dificultades, algunas son relacionadas con la metodología que había usado el autor en su estudio sobre el sab'īnismo y otras son relacionadas con las referencias y las anotaciones. También se han encontrado otros errores que correspondían con la selección de algunos textos objeto de interrogación²⁸⁹.

Después de estudiar detenidamente la obra del profesor G. Taftazānī hemos podido tomar ciertas notas que consideramos importantes:

1-Su obra comienza con una introducción que expone el método utilizado en el trabajo, sus ventajas y sus razones de investigar sobre un tema inexplorado en su tiempo. El profesor nos evocó ciertas dificultades encontradas en el curso

²⁸⁸TAFTAZ ĀNĪ, *Falsafat al-Taṣawwuf 'inda Ibn Sab'īn*, El Cairo 1964.

²⁸⁹No vamos a enumerar todos esos errores, ya que son tan numerosos que no podemos presentarlos detalladamente.

de su investigación y relata al mismo tiempo los problemas que habían encontrado algunos arabistas que querían explorar el corpus sab'īnī.

2- La primera parte, Taftazānī la dedica superficialmente a la biografía del místico y a su vida intelectual. Y esa superficialidad es la que deja a Taftazani sin poder disipar ciertas oscuridades que rodeaban la vida del místico en la Meca y, principalmente, los motivos de su suicidio.

3- Hablando de la cultura vasta de Ibn Sab'īn, Taftazānī se conforma con enumerar sus fuentes griegas, musulmanas, judías, cristianas y budistas, pero no se refiere a la influencia que debía ejercer dicha cultura sobre sus obras, en particular sobre el *Budd*. De otro modo, habría debido señalar que esta cultura vasta era solamente superficial, sino Ibn Sab'īn no habría admitido la conciliación entre los contrastes: optó por una lógica formal como si fuera un material eficaz para toda demostración racional, y al mismo tiempo la rechazó por razones que no tienen nada de dialéctico. Esta conciliación sólo tenía un objetivo que era el de construir una doctrina basada sobre la idea de *'Ilm al-Taḥqīq* (ciencia de la verificación) que reúne el mundo material con otro de aspecto espiritual. De la filosofía griega, Ibn Sab'īn sólo conocía lo que era común y corriente entre todos los filósofos de su época. Tal vez, un ejemplo de ello es el de atribuir el libro de la *Manzana* (Pommum)²⁹⁰ a Aristóteles, mientras que los estudios revelan que su contenido no se acomoda ni se armoniza con la praxis del pensamiento aristotélico.

4- En lo que se refiere al estilo literario utilizado en las obras de Ibn Sab'īn, Taftazānī nos explica que es un estilo muy confuso e impreciso. Basaba su juicio sobre la citación del juez al-Cādī Ibn Daqīq al-'Ayyid que dice al respecto:

²⁹⁰Según A. BADAŪĪ, el libro de la Manzana: [Mentionné par les «Frères de la Pureté» (Ikhwān al-Safā) dans leurs *épîtres*, et par Ibn Sab'īn (Dans les *Questions Siciliennes*, p. 36, 1. 19. Edité par Muḥammad Šaraf al-Dīn Yaltikāyā, Beyrouth, 1941). C'est une imitation de Phédon de Platon; en fait, il consiste en un dialogue entre Aristote et ses disciples avant de mourir. Maïmonides s'est aperçu que ce livre est apocryphe et n'est pas d'Aristote]. Véase también, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, 2^a édition, revue et augmentée. Paris 1987, p. 101-2.

«Después de que me reuní en una sesión con Ibn Sab'īn, he sabido que el vocabulario de su conversación era inteligible mientras que sus frases no eran de él»

Esta citación, es sólo un testimonio que deberíamos sostener por hechos concretos. Pero podemos decir que la manera con la cual se expresaba Ibn Sab'īn debe su aspecto poco armonioso a los ensayos pleonásticos, a las faltas gramaticales y a las faltas de concordancia de tiempo (situarse en el pasado y recíprocamente). Probablemente, es por la influencia del habla andalusí de la época.

5- En un capítulo dedicado a la situación que ocupaba Ibn Sab'īn en el mundo Islámico, Taftazānī nos relata únicamente las críticas de sus adversarios. Los elogios de sus partidarios y las declaraciones neutras con respecto al místico brillan por su ausencia en el estudio del investigador. Se podría haber esperado de Taftazānī un entusiasmo hacia el místico para poder situar a éste en alguna posición dentro de la historia del pensamiento islámico.

En cuanto a su posición en el mundo Cristiano Medieval, la obra de *Respuestas Sicilianas* y el testimonio del Papa Inocencio III, no pueden hacer de Ibn Sab'īn un filósofo místico tan eminente para que hubiera ejercido una influencia cualquiera sobre la Europa Medieval, porque en aquella época, las obras de Ibn Sab'īn no eran conocidas. Y es por esto que Taftazānī cita a Raymundo Lulio como un sabio que ha sido influido por el pensamiento sab'īnī por el hecho de que haya sido aproximadamente su contemporáneo. Pero lo cierto es que R. Lulio conocedor del pensamiento árabe fue influido solamente por Ibn 'Arabī tal como lo confirma Asín Palacios en su obra titulada *El Islam Cristianizado*²⁹¹.

²⁹¹M. A. PALACIOS. *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 216-219.

6- Sobre la supervivencia del sab'inismo, el autor se basó en la citación de Ibn Taymiyya, afirmando que Alejandría era la cuna de la hermandad sab'iní, pero no nos ofrece suficientes informaciones para permitirnos creer en esta supervivencia sobre todo cuando sabemos que el místico tuvo muchos problemas con los ortodoxos durante su estancia en Egipto²⁹². Ibn Sab'in sobrevivió, sobre todo, en la memoria de los marroquíes, gracias a su *Zayra'ya*.

7- En lo que concierne el estudio de la doctrina de la Unicidad del Ser Absoluto (Waḥdat al-Wuḥūd al-Muṭlaqa) sab'iní y que se manifiesta en una absoluta fusión del *Ser existente* en el *Ser Absoluto*, Taftazānī la compara de manera superficial con aquella doctrina unicitaria de Ibn 'Arabī y la de Ibn al-Fāriḍ, sin poder seguir la evolución de esta doctrina y sus otras interpretaciones en otros místicos y sin poder poner de relieve sus orígenes griegos y cristianos. Además termina esta comparación, comparando la doctrina de Ibn Sab'in sobre el *Muḥaqqiq* (el verificador) con la de Ibn 'Arabī sobre el *Quṭb* (Polo); con la de al-ʿĪlī sobre *al-Insān al-Kāmil* (el hombre perfecto) y con la de Ibn al-Fāriḍ sobre el *Wārith* (el heredero). El autor trata de acercar todas estas doctrinas a la concepción de «kalima» (logos) antes de poner el énfasis en el hecho de que el término *Muḥaqqiq* es de origen coránico.

8-Según Taftazānī la lógica sab'iní tal como es entendida en el *Muḥaqqiq*, refuta completamente a la lógica aristotélica capítulo por capítulo (Isagoge, las Diez Categóricas, etc...) y acaba por crear una lógica abstracta basada en el gusto (al-ḍawq). Además, relatando la crítica que dirigía Ibn Sab'in al sistema formal de las distintas preposiciones y los diferentes silogismos, Taftazānī ha tenido que repetir lo que había sido trazado en el *Budd* sin comentarlo.

9- De otra parte, el autor egipcio se conforma con la recopilación de lo que está escrito en el *Budd* sobre la concepción del *Alma* y del *Intelecto* sin atribuirla a

²⁹²L. MASSIGNON en "Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane" *art. cit.*, pp. 503-513.

sus orígenes griegos. Después de mostrar las opiniones de los cuatro hombres (el jurisconsulto, el aš'arí, el filósofo y el šūfí), que definen, distintamente, esa misma concepción, Ibn Sab'īn sólo admite la que está determinada por parte del *Muḥaqqiq*.

10- El último capítulo de la obra de Taftazānī, ha sido reservado para el estudio de la mística práctica que Ibn Sab'īn ejerció rigurosamente en su vida. Tal doctrina se basa sobre la soledad, el aniquilamiento de los deseos corporales, el aislamiento, el ayuno y la meditación del Absoluto (ḍikr) que dota al místico de un poder por el cual domina la esfera. Todos estos estados son comunes entre todas las doctrinas místicas musulmanas, cristianas e indias. El deber del autor era el de poner el énfasis en los orígenes eclécticos de dichos elementos con el fin de definir la autenticidad del concepto de “Ética práctica sab'īnī.

11- Concluyendo de examinar el estudio de Taftazānī, éste nos hace creer que Ibn Sab'īn no era ni filósofo ni místico, porque siempre se negó a someterse a la naturaleza, y a los límites de ambos, es decir al límite de la filosofía en el campo dialéctico y al de la mística en las normas de una conducta religiosa. Ibn Sab'īn pues es un filósofo y místico a la vez. Filósofo porque posee una doctrina filosófica que es el *monismo existencial absoluto* y místico porque adquiere su propia doctrina que es la de *'Ilm al-Taḥqīq*.

5. 3. Miguel Cruz Hernández

El arabista español Miguel Cruz Hernández en su obra titulada: *Historia de la filosofía española, filosofía Hispano-musulmana*²⁹³ dedica unas dieciséis páginas al pensamiento sab'īnī, y otras cuatro páginas en otra obra titulada: *La filosofía árabe*²⁹⁴. Las dos obras habían acumulado las mismas virtudes que son

²⁹³M. C. HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española, filosofía Hispano – musulmana*, Madrid, 1957, t. II, pp. 295-310.

²⁹⁴M. C. HERNÁNDEZ, *La Filosofía árabe*. Madrid 1963, pp. 375-379.

numerosas, y los mismos defectos que son menos numerosos, afortunadamente²⁹⁵.

En la primera obra, M. C. Hernández, resume en ocho párrafos, varios temas relacionados con la vida del místico, sus obras, sus *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas*, su formación neoplatónica, el valor relativo de su pensamiento, su *lógica*, su *metafísica* y por último el problema de la Sabiduría Oriental “*al-Ḥikmat al-mašriqiyya*”. En cuanto a la segunda obra, el arabista sólo dedica tres párrafos a la biografía del místico y resume en ellos los mismos acontecimientos anteriores²⁹⁶.

Las dos obras que acabamos de mencionar tienen ya ciertas relaciones con estos tipos de observaciones que nos parece oportuno citar de la manera siguiente:

a) Es muy posible que M. C. Hernández dude de la autenticidad de la obra sab'īnī *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas*. Las frases siguientes reflejan sus intenciones sobre este asunto:

«La obra “*Cuestiones Sicilianas*” de Ibn Sab'īn ha sido la obra que mayor popularidad ha alcanzado en Occidente, habiendo planteado graves problemas críticos, incluso el de la autenticidad del texto tal como ha llegado a nosotros. Pues aunque la paternidad de las *Cuestiones Sicilianas* no se la puede negar a Ibn Sab'īn, tampoco

²⁹⁵En 1981 M.C. Hernández recrearía ambas obras en un libro que ampliaba la temática y recogía los nuevos aires llegados al arabismo hispano: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, publicado en dos volúmenes aparecidos en la colección Textos de Alianza Universidad, el primero “desde los orígenes hasta el siglo XII” y el segundo “Desde el islam andalusí hasta el socialismo árabe”. En 1996 ha vuelto a reeditarse en tres volúmenes en la misma editorial. La revista *Anthropos* le dedicó en 1988 un monográfico (nº 86 / 87) titulado “M. Cruz Hernández. Pensamiento Islámico. Investigación de su tradición y actualidad”.

²⁹⁶A pesar de la brevedad que caracteriza esta segunda obra, así como su naturaleza que es la de un manual universitario, esta obra se ha convertido en una biografía que contiene recursos importantes, abreviados, pero precisos.

puede aceptarse que la redacción actualmente conocida sea la misma que envió a Federico II, por razones de estilo, narración, locuciones impertinentes, remitirse a posteriores explicaciones personales, etc...»²⁹⁷

El texto en sí mismo no es tan fácil para definirlo sobre todo cuando admite la autenticidad de la obra como la de su negación. Además, la duda que habían puesto anteriormente M. Amari y A. F. Mehren sobre la autenticidad de tal obra se ha convertido en una monotonía repetida entre los lectores del pensamiento sab'íní. M. C. Hernández, sin duda era uno de los que habían adoptado esa misma opinión.

b) Según M. C. Hernández, los fundamentos iluminativos del pensamiento sab'íní se basan en dos horizontes: uno filosófico y otro simbólico. En el filosófico influye posiblemente la gnosis y el neoplatonismo mientras que en el simbólico, el poder oculto de las letras alfabéticas influye en la comunicación con el mundo de las esferas divinas. Sabemos que Ibn Sab'ín utilizaba el horizonte filosófico de esta sabiduría iluminativa, no como una creencia infalible sino como una filosofía próxima a la Verdad material.

Lo filosófico de esa sabiduría no constituye para Ibn Sab'ín un interés que sirve para elaborar su pensamiento, pero sí, es lo simbólico que desempeña allí un papel determinante. Se armoniza con sus ambiciones esotéricas, sobre todo en el dominio de los secretos ocultos de las letras alfabéticas. Y estos secretos se resumen en la *simyā'* (ciencia de la magia blanca) que ayuda a establecer una soberanía sobre la naturaleza y a traducir la reacción física de ésta por los efectos producidos de una relación de igualdad a base de la fuerza que tienen esas letras alfabéticas.

²⁹⁷M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La Filosofía árabe, op, cit*, p. 300; p. 376.

c) El arabista M. C. Hernández cree como L. Massignon que el pensamiento sab'íní, siendo ecléctico, su eclecticismo se explica del siguiente modo:

«Un fundamento teológico tomado directamente de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, ya que gran parte de su lógica está tomada de ellos y se reduce a la Isagoge de Porfirio y a los cuatro primeros libros del Órganon, omitiendo toda la doctrina Aristotélica de la Demostración, que se sustituye por una divagación neoplatónica sobre la definición»²⁹⁸

A nuestro parecer, no se puede calificar el pensamiento sab'íní de ecléctico dado que Ibn Sab'ín se servía de todos esos componentes citados por el arabista como instrumentos para despegar de su terruño material. Además, a través de estos componentes, Ibn Sab'ín le ofrece al novicio una visión muy clara sobre el mundo real. Y después de conseguir su objetivo, estos componentes son categóricamente eliminados.

Por otra parte, el pensamiento sab'íní comienza cuando aparece el estado de *Muqarrab*. Pues mientras que su determinación filosófica está para una duración no definitiva su determinación mística está para una duración infinita. Entonces esos componentes que representan un tiempo pasajero son sólo medios mientras que la eternidad mística, por su durabilidad, constituye el más allá de una duración «Intemporal». Desde allí, el sab'inismo no revela ninguna originalidad, sino a partir del momento en que se llega al estado de *Muqarrab*, descubre un mundo de una fecundidad sin explorar.

d) A pesar de su posición hacia la teoría del *Muqarrab* como si fuese la base de la originalidad del sab'inismo, M. C. Hernández, en el mismo capítulo, se contradice afirmando que «esta teoría es de origen neoplatónico, ya que aparecía en las doctrinas de Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī». Y al mismo tiempo va diciendo que

²⁹⁸M. C. HERNÁNDEZ, *op. cit*, p. 377.

«Ibn'Arabī e Ibn Al-'Ārif, son los primeros en llamar *Muqarrab* al que está en un estado entre la Profecía y la Santidad».

Es evidente que la noción de *Muqarrab* existía antes de Ibn Sab'īn ya que se encontraba en *El Corán*, pero tenía un sentido demasiado funcional. En el estado de *Muqarrab sab'īnī*, el lenguaje esotérico es el único medio de comunicación con la Realidad y es el único que puede tener acceso a la Esfera Divina. Seguramente, es un Universo donde se borra toda relatividad terrestre. Ibn Sab'īn, muchas veces, estuvo satisfecho con el estado del lenguaje humano, utilizándolo para describir el estado de *muqarrab* que es de un mundo ampliamente divino²⁹⁹.

e) En lo que se refiere a algunas acciones equivocadas relacionadas con la traducción que consideramos necesarias subrayar, nos conviene hacer aquí algunas de nuestras observaciones:

1) Para M. C. Hernández, la palabra árabe, *Tahqīq* es el equivalente en el español a la expresión de «explicación en profundidad»³⁰⁰. La traducción de palabra por palabra, a menudo traiciona el significado reduciéndolo a un contra sentido. Era mucho más adecuado, buscar el equivalente de tal palabra a partir del sentido que tiene ésta en el contexto del pensamiento sab'īnī.

La palabra *tahqīq* en las obras de Ibn Sab'īn siempre está vinculada a la palabra 'ilm (ciencia), es decir que se trata de *'ilm al-tahqīq* (ciencia de verificación). Esta ciencia una vez adquirida por el místico le ofrece el poder de detectar el estado profético que, a su vez, le facilita el acceso al estado de *muqarrab*. La vida contemplativa de este místico se cubre por este estado que lo dota de un gusto esotérico (*ḍawq bāṭinī*) y que lo deja en contacto con el Universo Estático.

²⁹⁹A. BADAWĪ, "Autobiografía de Ibn Arabi". Al-Andalus, vol. XX, 1955, pp. 107-128.

³⁰⁰M. C. HERNÁNDEZ, op. cit, p. 377; y del mismo autor en *Historia de la filosofía española, filosofía Hispano – musulmana*, op, cit, p. 301.

2) El uso frecuente del término *Anniya* o *Inniya* o *Āniya* en las obras de Ibn Sab'īn, puede significar, para M. C. Hernández, el equivalente a la palabra “Esencia”³⁰¹, es decir *al-Dāt*. Ahora bien, de origen dudoso (en el griego significa el Ser, mientras que en el árabe *Anna* o *Inna* son palabras que inspiran la confirmación) este término significa en Ibn Sab'īn el Ser realizado. Es por eso que ambos sentidos, el griego y el árabe de este término, aproximados entre sí, admiten el significado sab'īnī.

5. 4. 'Abd al-Raḥmān Badawī

La «edición crítica» de las epístolas sab'īnīes realizada por el egipcio 'Abd al-Raḥmān Badawī³⁰², a pesar de ser realizada antes de su tiempo oportuno, queda menos infausta que la edición de *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas* hecha por el turco S. Yeltekeya. En las siguientes líneas, analizaremos la edición de este investigador con el fin de demostrar sus imperfecciones relativas a la técnica de establecer un texto editado, luego, vamos a elaborar una lista que sólo contendrá algunos errores cometidos por el editor. Pero antes de explicar estos detalles, nos conviene llamar la atención sobre un problema relacionado orgánicamente con la técnica de la edición de un texto, es decir, la de su autenticidad.

Badawī, en los primeros pasos de su edición, defendía la autenticidad de estas epístolas encontradas en una colección (*Majmu'*) de la Biblioteca Taymūriyya de El Cairo. Dice:

«En cuanto a la autenticidad de estas epístolas, el comentarista y discípulo de Ibn Sab'īn, Yaḥyā Ibn Sulaymān, confirmó la atribución de todas estas epístolas a Ibn Sab'īn en su comentario realizado

³⁰¹M. C. HERNÁNDEZ, op. cit, p. 378.

³⁰²IBN SAB'ĪN, *Maḡmū' Rasā'il*, edición crítica de 'Abdurraḥmān Badawī, al-Qāhira 1965.

sobre la epístola 'Ahd Ibn Sab'īn li-Talāmīdīhi (El testamento de Ibn Sab'īn a sus discípulos)»³⁰³

Parece que tal testimonio es insuficiente, porque es normal que un discípulo atribuya una obra a su “Šayj”, sobre todo cuando ambos personajes pertenecen a la misma hermandad. Además, hemos confirmado en una ocasión anterior que una tal obra titulada *al-maqālīd al-wuḡūdiyya* (Las riendas del existencialismo) de al-Šuštārī, fue atribuida a Ibn Sab'īn por un seguidor sab'īnī desconocido³⁰⁴. Entonces nos conviene decir que el estudio estilístico y filosófico basado en una crítica interna, es la única solución válida para demostrar la autenticidad o la falsedad de una obra. La ausencia de tal estudio en la «Introducción» de A. Badawī, supone una desventaja que atenta contra el mismo texto editado.

Además, las epístolas de Ibn Sab'īn han sido editadas según un manuscrito único que se encuentra en la Biblioteca de *Dār al-kutub al-miṣriyya* en El Cairo con el número 149 (Taṣawwuf). Y como no existe ningún otro manuscrito de las mismas epístolas, Badawī se ve obligado a investigar una tarea harto difícil, donde no existe ningún punto de referencia al igual que pasó anteriormente con el profesor turco S. Yeltekeya. Seguramente, esta aventura concluyó causando unas complicaciones al texto de estas epístolas sobre todo cuando el mismo editor nos señala algunas incorrecciones encontradas a lo largo de su edición sin buscar por ello ninguna alternativa.

Por otra parte, se han observado en tal edición una ausencia de índices de nombres propios, de términos técnicos, de lugares geográficos y de versos poéticos. Los versos coránicos eran el único tema que tuvo gran interés por parte del editor Badawī y fueron objeto de todas sus anotaciones. En cambio, los dichos

³⁰³IBN SAB'ĪN, 'Ahd Ibn Sab'īn li-talāmīdīhi (Testamento de Ibn Sab'īn a sus discípulos), op, cit, (Introducción) p. 17

³⁰⁴Véase en el capítulo dedicado a las obras de Ibn Sab'īn.

del profeta (aḥādīt) han sido totalmente descuidados; es decir, que no han sido el objeto de ninguna identificación salvo algunos dichos muy conocidos.

En lo que se refiere a los versos poéticos, estos no han sido ni comentados, ni atribuidos a los poetas a quien pertenecen legítimamente. Trataremos de identificar a algunos de estos versos encontrados en tal edición, indicándo las fuentes de las cuales han sido sacados.

1- *Afī Nābayni nālahumā Isāfun*

Ta'wwha ṭillatī mā in tanāmu

أفـى نابـين نالهما إـساف***تأوه طلتى ما إن تنام

Este verso es de Ibn Qays'Amru ibn ḥassān

2- *Alā kullu Ṣay'in mā jalā allāhu bāṭilun*

Wa kullu na'imīn lā maḥālata zā'ilun

ألا كل شيء ما خلا الله باطل***وكل نعيم لا محالة زائل

Tal verso ha sido atribuido por Badawī a Labīd ibn Rabī'a³⁰⁵.

3- *Fa-laytaka taḥlū wa-l-ḥayātu marīratun*

Wa-laytaka tarḍā wa-l-anāmu giḍābun

Wa layta l-llaḍī baynī wa baynaka 'āmirun

Wa baynī wa bayna l-'ālamīna jarābun

Iḍa saḥḥa minka l-widdu fa-l-kullu hayyinun

Wa kullu l-llaḍī fawqa l-turābi turābun

فليتـك تحلو والحياة مريرة***وليتـك ترضى والأنام غضاب

وليت الذي بيني وبينك عامر***وبيني وبين العالمين خراب

إذا صح منك الود فالكل هين***وكل الذي فوق التراب تراب

Estos versos pertenecen a Abū Firās al-Ḥamadānī (m.968)³⁰⁶.

4- *Man kāna yubṣiru ṣa'na allāhi fī l-ṣṣuwari*

Fa-innahu ṣājiṣun fī anqaṣi l-ṣṣuwari

³⁰⁵Diwān Labīd Ibn Rabī'a al-'Āmirī, Beirut, 1966, edición Ṣādir, p. 132

³⁰⁶Dīwān Abī Firās al-Ḥamadānī, Beirut, s.d, edición Ṣādir, p. 27

Bal ša'nuhu kawnuhu bal kawnuhu kunhuhu

Fa-innahu ŷumlatun min ba'dihā watarī

Īhin fa'abšaranī īhin fa'obširuhu

Īhin fa-lima qulta lī, inna l-nnaf'a fī l-dḍararī

من كان يبصر شأن الله في الصور *** فإنه شاخص في أنقص الصور
بل شأنه كونه، بل كونه كنهه *** لأنه جملة من بعضها وطري
إيه فأبصرني، إيه فأبصره *** إيه فلم قلت لي ذا النفع في الضرر

Estos versos reflejan lo que es el monismo existencial absoluto. Pertenecen a Ibn Sab'īn según la afirmación de al-Ḥāfiz al-Fāsī en su *Kitāb al- 'Iqd al-Ṭamīn*³⁰⁷.

5- *(Wa l-hayru aqtulu lī mimmā urāqibuhu)*

Anā l-garīqu famā jawfī mina l-balali.

والهجر اقتل لي مما اراقبه *** انا الغريق فما خوفي من البلل

El verso se encuentra en *Dīwān* de *al-Mutanabbī* (m. 965)³⁰⁸.

6- *Maḥāsinuhu hayūlā kullu ḥusnin*

Wa mignāṭīsi af'idati l-riyāli

محاسنه هيولى كل حسن *** ومغناطيس أفئدة الرجال

No hemos podido identificar el autor de este verso.

7- *Wa-lākin li l-'ayāni laṭīfu ma'nā*

Lahu sa'ala l-mu'āyanata l-kalīmu

ولكن للعيان لطيف معنى *** له سأل المعاينة الكلم

Este verso pertenece a Ibn Ḥazm al-Qurṭubī³⁰⁹.

8- *Subḥāna man biyāmīli l-husn'i qad badā*

Subḥāna man šannaḥa l-jalqa l-llaḍī bada'ā

³⁰⁷AL-FĀSĪ, *al-'iqd al-ṭamīn...*, op., cit, p. 329.

³⁰⁸El verso pertenece a al-Mutanabbī. Véase, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī* por al-Barqūqī, Beirut, s.d, edición Dār al-kitāb al-'Arabī, t. III, p. 200. Badawī, "Majmū'Rasā'il Ibn Ibn Sab'īn, al-Qāhira, p. 188.

³⁰⁹Abū 'Abd Allāh AL-ḤUMAYDĪ, *Ŷaḍwat al-Muqtabis fī Tārīj 'Ulamā' al-Andalus*. Edicion de Ibrāhīm al-Abiyārī. Al-Qāhira 1989, p. 292; 'A, BADAWĪ, ed, cit p, 253

Subhāna man awḍaḥa l-burhāna fa -ttaḍaḥā

Subhāna man lam yada'nā muḥmalīna sudā

Subhāna man bikamāli al-faḍli fī-hi qaḍā

Subhāna muṭṭihī 'izzan laysa mu'tariḍan

Subhāna mudnīhi qaban minhu ḥīna maḍā

Ilayhi yasrī bisirrin fī-l-fu'ādi sirrī

Wa-llāhu akbarun nuru allāhi fī kalimihi

Wa-lā ilāha siwāhu bāna fī ni'amīhi

Subhānahu jaṣṣanā šukran 'alā ni'amīhi

Bisayyidin Muṣṭafā fīnā yašfa'ū

*سبحان من بجميل الحسن قد بدا ***سبحان من صنف الخلق الذي بدئ*

*سبحان من أوضح البرهان فاتضح ***سبحان من لم يضغنا مهملين سدى*

*سبحان من بكمال الفضل فيه قضى ***سبحان معطيه عزاً ليس معترضاً*

*سبحان مدنيه منه حين مضى ***إليه يسري بسر في القواد سري*

*والله أكبر نور الله فيك لمة ***تولا اله سواه بان فينعمه*

*سبحانه خصنا شكراً على نعمه ***بسيد مصطفى فينا يشفع*

Estos versos, posiblemente, forman parte de alguna oración mística magrebí. Porque en el Magreb se tiende a invocar a *Allāh* utilizando la palabra *Subhāna*. No se ha podido identificar a su verdadero autor.

9- *Salāmūn 'alā man asnada allāhu waḥyahu*

Ilayhi fa'an isnādihi ddīna asnadā

Salāmūn 'alā man anna bi rrusuli mumsīyan

Fa-ʿaḍḥā imāman li- nabiyyīna sayyidan

Salāmūn 'alā man kāna fātiḥa faḍlihim

Wa lākin bifaḍli l-jatmi qad kāna mufradan

*سلام على من أسند الله وحيه *** إليه فعن اسناده الدين أسندا*

*سلام على من أن بالرسل ممسياً *** فأضحى إماماً للنبيين سيداً*

*سلام على من كان فاتح فضلهم *** ولكن بفضل الختم قد كان مفرداً*

Estos versos pertenecen al poeta andalusí Ibn al-Ŷinān (m.1248). Encontrados en una colección de al-Nabhānī llamada *al-Majmū'a al-Nabhāniyya* dedicados a elogiar al Profeta.

10- *Lā ilāha illā allāhu li yawmi ḥašrinā*
Lā ilāha illā allāhu li yawmi l-faṣli yaḥḍurunā
Lā ilāha illā allāhu ḥamda allāhi muṭṭaridun
لااله الاالله ليوم حشرنا***لااله الاالله ليوم الفصل يحضرنا
لااله الاالله حمد الله مطرد

Estos versos son de una oración mística popular en Marruecos. Del tercer verso sólo hay un primer hemistiquio y no hemos podido identificarlo para saber si tiene otro segundo que lo complete.

11- *Inna l-bajila malūmun ḥayṭu kāna*
Wa lākinna l-ŷawāda 'alā 'illātihi ḥaramun
إن البخيل ملوم حيث كان ول * كن الجواد على علاته هرم

Este verso pertenece al poeta de la época pre-islámica Zuhayr ibn abī Salmā (m. 609)³¹⁰.

12- *Wa mā balagtu kaffa imri'in mutanāwalin*
Mina l-mayḍi illā ḥayṭu mā nilta aṭwalun
Wa mā balaga l-muhduna fī-l-qawli midḥatan
Wa inaṭnabū illā l-llaḍī fīka afdalun
وما بلغت كف امرئ متناول * من المجد إلا حيث ما نلت أطول
وما بلغ المهدون في القول مدحة * وإن أظنوا إلا الذي فيك أفضل

Estos versos pertenecen a al-Jansā' (m. 664)

13- *Garību l-ssaŷāyā mā tazālu 'uqūlunā*
Muwallaḥatan fī jullatin min jilālihi
'Anāhu l-ḥayā fī 'unfuwāni šabābihi

³¹⁰Véase Ši'r Zuhayr ibn Abī Sulma, *Sinā'at al-'alam al-Santamarī*, Alep, 1973, 2ª edición, edición crítica de Fajr al-Dīn Qahāwa, p. 104.

Fa'aqbala kahlan qabla hīni iktimālihi

غريب السجايا ماتزال عقولنا***مولحة في خلط من جلاله
عناه الحيا في أنفوان شبابه***فأقبل كهلا قبل حين اكتماله

Los versos pertenecen a Ibn'Arabī según relata el mismo Ibn Sab'īn.

14- *Fatā lam yaḡib l-yūda raqbata 'ādilin*

Wa lam yatfi'i l-ḡayyā'a jawfa l-yārā'iri

Wa lam yara yawman qādiran ḡayra sāfiḡin

Wa lā sāfiḡan 'an ḡillatin ḡayri qādirin

فتى لم يغيب الجود رقبة عادل***ولم ينطفئ الحياء خوف الجرائر
ولم ير يوما قادرا غير صافح***ولا صافحا عنظلة غير قادر

Estos versos pertenecen a al-Buḡturī (m. 898)³¹¹.

15- *A'ayḡadaka al-na'mā'u wa ḡiyya ḡalīlatun*

Wa mā anā li-l-birri al-jafiyyi bi-yāḡhidin

Matā mā asīru fī l-bilādi rakā'ibī

Ayīdu sā'iqī yahwī ilayka waqā'idī

أجحدك النعماء وهي جلية *** وما أنا للبر الخفي بجاد
متى ما أسير في البلاد ركائبي *** أجد سائقي يهوي إليك وقائدي

Los versos pertenecen a al-Buḡturī³¹².

16- *Wa laqad ḡalabnā fī l-bilādi falam naḡid*

Aḡadan siwāka ilā l-makārimi yansibu

Fa-ḡbir li'ādatinā l-llatī 'awwadtanā

Aw lā fa-aršidnā ilā man naḡhabu

ولقد طلبنا في البلاد فلم نجد *** أحدا سواك إلى المكارم ينسب
فاصبر لعادتنا التي عودتنا *** أو لا فأرشدنا إلى من نذهب

³¹¹Véase *Diwān al-Buḡturī*, edición crítica de Ḥasan Kāmil al-Sayrafī, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1999, t. II, p. 983.

³¹²Ibid, t. II, p. 626.

Estos versos, Ibn Sab'īn no los atribuye a ningún poeta, pero según nos ha aparecido, deben de pertenecer a un tal al-Faḍl Ibn Abd al-Ṣamad, poeta del Califa 'Abdel-Malik Ibn Marwān.

17- *Wa Immā l-ltaqā l-yām'āni lam yaḡtami' lahu*
Yadāhu wa lam yaṭbut 'alā l'baydi nāḍiruhu

ولما التقى الجمعان لم يجتمع له***يداه ولم يثبت على البيض ناظره،

Este verso pertenece a al-Buḥturī, lo que nos confirmaría el interés que tiene Ibn Sab'īn hacia este poeta³¹³.

18- *Mā 'tāḍa bāḍilun waḡhahu bi-su'ālihi*
'Iwaḍan wa law nāla l-ginā bi-su'ālihi
Wa idā su'ālu ma'a nawāli wiznatuhu
Raḡḡaḡa l-su'āla wa jaffa kullu nawwālihi

ما اعتاض باذل وجهه بسؤاله***عوضاً، ولو نال الغنى بسؤاله
وإذا السؤال مع النوال وزنته *** رجح السؤال، وخف كل نواله

Ibn Sab'īn ha atribuido estos versos a un tal al-'Āmirī. Creemos que se trata de Labīd, el poeta de la época pre-islámica o de Qays «el loco de Laylā», porque los dos son «'Āmiries». También, creemos que pueden pertenecer a la época abbāsī, si tenemos en cuenta el estilo en el cual han sido escritos.

19- *Idā ḡalamta ḡukkāmanā wa wullātanā*
Jasimnāhun bi l-murhifāti l-ṣṣawārimi
Ka'anna l-mawta hālfa ḡaddahā
Muṣaṭṭibatun tafri šu'ūna l-yāmāyimi
Idā mā intadaynāhā liyawmi karīhatin

Ḍarabnā bihā mā istaḡkamat fī l-qawā'imi
إذا ظلمت حكامنا وولاتنا***خصمناهم بالمرهفات الصوارم
إذا ما انتديناها ليوم كريهة***ضربنا ما استحكمت في القوائم

³¹³Ibid, t, II, p. 878.

Ibn Sab'īn atribuye estos versos a un cierto al-Muḡāsi'ī. Badawī, sabiendo que el poeta omeya al-Farazdaq es Muḡāsi'ī, le relacionó con este verso, pero buscándonos en su *Dīwān*, no encontramos ningún rastro de estos versos. Debemos añadir que hay otro Muḡāsi'ī, que es un tal al-Bā'it. Pero, desgraciadamente, su *Dīwān* no ha sido editado. Su biografía, tal como está trazada en al-*Agānī* por al-Aṣḡahānī, no puede satisfacer nuestra curiosidad.

20- *Muḡadaramatu l-ḡunubayni ṣādiqata ssarā*

Turāqibu min ḡi-rrukba mā lā yurākibuhu

Takādu nufūsu l-qawmi tayri bi-ḡaryihā

Iḡa ḡalabat min mawḡihi mā tugālibuhu

Yasuddu ḡubāba l-mā'i 'an ḡunubātihā

Iḡa l-baḡru sāhat fī l-ssafīni marākibuhu

مخضمة الجنين صادقة السرى *** تراقب من ذي الركب ما لا يراقبه

تكاد نفوس القوم تجرى بجريها *** إذا غالبت من موجه ما تغالبه

يصد حباب الماء عن جنباتها *** إذا البحر ساحت في السفين مراكبه

Estos versos son atribuidos por Ibn Sab'īn a un cierto Aḡmad Ibn abī Ṭāhir (m.893). Deben de pertenecer a la época abbasí, pero su estilo literario es parecido al del periodo pre-islámico.

21- *Bihi muḡtanā li l-'ankabūti ka'annahu*

'Alā ṣarafi l-arḡā'i hāmin yusattiru

Yunāzi'unī hirsan 'alā l-mā'i ra'suhā

Wa min dūni mā tahwā qulaybun mu'awwarun

Waridta wa mā adrī amā ba'da mawridī

Mina l-layli aw mā qad maḡā minhu aḡtaru

Fa-ṡāfat bihi miglātu arḡin tahāluḡā

Iḡā l-lṡafat maḡnūnatan ḡīna tanzuru

Muḡāwilatan li l-wirdi lawlā zimāmihā

Wa ḡaḡbī lahā kādat mirāran tukassiru

به مبتنى العنكبوت كأنه *** على شرف الارجاع حام يستر

تنازعني حرصا على الماء رأسها *** ومن دون ما تهوى قلب معور
وردت وما أدري ما بعد مورد *** من الليل أو ما قد مضى منه أكثر
فطافت به مغلاة أرض تهالها *** إذا التفتت مجنونة حين تنظر
محاولة للورد لولا زمامها *** وجذبي لها كادت مرارا تكسر

Estos versos son de *Dū al-Rumma* (m. 735). En la edición de su *Dīwān*³¹⁴, no se han podido encontrar tal versos. En cambio, hojeando el *Dīwān de 'Umar Ibn Abī Rabī'a* (m. 711) hemos dado con ellos, pero ligeramente cambiados: el tercer verso se vuelve segundo en dicho *Dīwān*³¹⁵.

22- *Jaylun siyāmūn wa jaylun gayru sārīmatin*

Taḥta l-'uḡyāyī wa ujrā ta'laku l-layāmā

خيل صيام وخيل غير صائمة *** تحت العجاج وأخرى تعلقك اللجما

Este verso pertenece al poeta pre-islámico al-Nābiga al-Dubyānī (m. 605).

23- *Wa innī wa in wa'adtuhu*

Li-mujlifi ī'ādī wa munḡzi maw'idī

وإني وإن أوعدته أو وعدته *** لمخلف إيعادي ومنجز مواعي

Este verso pertenece al poeta pre-islámico 'Amir Ibn Ṭufayl³¹⁶.

24- *Waliyyu Farasin lil-jayri bil-jayri mulḡamun*

Waliyyu farasin li-ššarri bi- ššarri musraḡun

Fa-man rāma taqwīmī fa-innī muqawwamun

Wa-man rāma ta'wiḡī fa-innī mu'wwaḡun

ولي فرس للخير بالخير ملجم *** ولي فرس للشر بالشر مسرج

فمن رام تقويمي فإني مقوم *** ومن رام تعويجي فإني معوج

Estos versos pertenecen al poeta de la época pre-islámica al-Aḡnaf ibn Qays (m.686).

³¹⁴Véase *Dīwān Dū al-Rumma*, Beirut 1945 s. d. Ed. Šādir, pp. 236-393; edition critique de Carille Henry Hayes Macartney, Cambridge 1919, pp. 169-311.

³¹⁵Véase *Šarḡ * Dīwān 'Umar Ibn Abī Rabī'a*, edición crítica de Muhammad Muḡyī l-Dīn 'Abdelḡamīd, El Cairo, 1960, p. 102.

³¹⁶Véase 'Abdullāh al-Bustānī, (dic.) Beirut, 1930, ed. al-Maṡba'a al-Amirīkāniyya, p. 1642.

5. 5. Muḥammad Ibrāhīm Maḍkūr

Es uno de los más relevantes investigadores de este siglo en el mundo árabe. En uno de sus estudios titulado *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*³¹⁷, Maḍkūr se interesó de manera secundaria por Ibn Sab'īn, ya que se conforma con dedicarle un párrafo de sólo trece líneas. En él, se refirió a las *preguntas* formuladas por Federico II, y una de ellas se relaciona con el número de las *Categorías* de Aristóteles³¹⁸. Respondiendo sobre el número de las *Categorías*, sabemos que Ibn Sab'īn se mostró firme sobre el número Diez como otros filósofos. Los teólogos musulmanes fueron los únicos que criticaron y dudaron del número de estas *Categorías*. Nos preguntamos entonces si Maḍkūr había mencionado la razón que incitaba a Ibn Sab'īn a tomar la misma posición que tomaban los filósofos y a rechazar la de los teólogos. Sobre este tema, M. I. Maḍkūr no quiso profundizar.

A pesar de las críticas encontradas en las obras de Ibn Sab'īn contra los filósofos y los teólogos, estos últimos eran los únicos adversarios hacia los cuales el místico sentía rechazo. Según él, la teología no nos conduce a la doctrina unicitaria.

En otra obra titulada *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya: Manḥay wa-Taṭbīquhu*³¹⁹, I. Maḍkūr, hablando de una mística filosófica, procura clasificar a algunos místicos como al-Šuhrawardī, Ibn Sab'īn, Ibn 'Arabī y Ūlāl al-Dīn al-Rūmī en la misma escuela de monistas, mientras que cada uno de ellos representa una mística distinta. Sabemos por ejemplo, que el iluminismo Šuhrawardī es totalmente distinto al monismo existencial absoluto sab'īnī, y al monismo 'arabí. Y es distinto a la orientación gnóstica de Ūlāl al-Dīn al-Rūmī, a pesar de ciertos lazos que unen, de vez en cuando, el uno con el otro.

³¹⁷MUḤAMMAD IBRĀHĪM MADKŪR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions et ses applications*, Paris, ed. J.Vrin, 1969, p. 87.

³¹⁸A. F. MEHREN, "Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II" art, cit, p. 392.

³¹⁹M. I. MADKŪR, *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya, Manḥay wa-Taṭbīquhu*, El Cairo 1968, ed. II, pp. 59-61.

5. 6. Dominique Urvoy

En el estudio de Dominique Urvoy sobre los sabios andalusíes, publicado en 1978³²⁰ cuyo título es *El Mundo de los Ulemas Andalusíes del siglo V/XI al VII/XIII*³²¹, el autor llamaba la atención sobre el interés de estudiar el pensamiento filósofo-místico de Ibn Sab'īn³²². Su estudio se basa en biografías árabes como la obra de al-Nablūsī (m. 1730. C) titulada *Radd al-muftarī 'an al-ṭṭa'ni fī-Šuštari*³²³. Esta biografía parece que ha sido fundamental para el arabista ya que le proporcionó más datos sobre el comportamiento de Ibn Sab'īn hacia el Cristianismo y sobre la reacción de al-Šuštari a esa conducta de su maestro. Además, ha podido deducir, a través de al-Nablūsī, que Ibn Sab'īn tenía un buen conocimiento del Antiguo y el Nuevo Testamento, lo que influyó negativamente en su relación con los ortodoxos musulmanes como lo reconocieron otros autores. Urvoy nos dice lo siguiente:

*«Des textes qui nous sont parvenus, nous pouvons néanmoins déduire qu'Ibn Sab'īn avait une bonne connaissance du Christianisme, mais aussi témoignait à son égard d'une compréhension, voire d'une sympathie rares en pays d'Islam, comme l'a reconnu A. Badawī»*³²⁴

*«Il ne se prive pas d'utiliser des citations de l'Évangile, à l'intérieur même du domaine de la vie religieuse»*³²⁵

³²⁰ Año de publicación de las Actas del Primer Congreso sobre la Historia de al-Ándalus.

³²¹DOMINIQUE, URVOY. *El Mundo de los Ulemas Andalusíes del siglo V/XI Al VII/XIII*: estudio sociológico; trad Francisco Panel.- Madrid: Ediciones Pegaso, 1983.

³²²Sus fuentes en este estudio se basaban en una obra importante de al-Nablūsī titulada *Radd al-muftarī fī al-ṭṭa'ni alā al-Šuštari*.

³²³En efecto, al-Nablūsī comenta una *qasīda* de al-Šuštari en la cual éste elogia a su maestro Ibn Sab'īn y, parecía desempeñar el papel de portavoz de la simbología litúrgica cristiana.

³²⁴DOMINIQUE, URVOY; «*Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée*», p. 103

³²⁵ Ibid, p. 104

También, gracias a la obra de Ibn Sab'īn *Respuestas* que D. Urvoy enuncia esta teoría de la relación –de conocimiento intelectual– extendida entonces en la Sicilia entre el mundo musulmán, representado por Ibn Sab'īn, y el mundo Cristiano, liderado por Federico II.

«Il s'agit d'une connaissance intellectuelle. La coupure entre hommes de religion andalous et les régions sous domination chrétienne était presque absolue»³²⁶

En relación con esta obra de *Respuestas...*, D. Urvoy no se opone al problema de la autenticidad de dicha obra sab'īnī, pero sí a algunos de sus pasajes que, particularmente, han sido según él insertados³²⁷. Para él, es probable que al principio, estas respuestas incluyeran una defensa de la pertenencia del místico a la comunidad islámica, y posiblemente algunas observaciones críticas hacia el monaquismo.

«On ne peut lui opposer les Réponses Siciliennes telles que nous les connaissons aujourd'hui, car si Ibn Sab'īn en est bien l'auteur, comme le prouvent d'autres textes d'authenticité certaines, elles ont été visiblement remaniées. Notamment les passages de jactance ont été interpolés. Il est vraisemblable qu'à l'origine elles aient contenu une défense de l'appartenance à la communauté islamique, et peut-être quelques remarques critiques envers le monachisme»³²⁸

Por otro lado, D. Urvoy cree en la continuidad de una influencia de la doctrina de Ibn'Arabī sobre las futuras doctrinas andalusíes entre ellas se encuentra la doctrina de Ibn Sab'īn. Pero diferenciando entre los dos místicos,

³²⁶D. URVOY, *Les thèmes Chrétiens chez Ibn Sab'īn*, op, cit, p.104. [Traducción mía]: <Se trata de un conocimiento intelectual. La ruptura entre andalusíes y las regiones bajo dominación cristiana era casi absoluta>.

³²⁷Ibíd, p. 103.

³²⁸Ibíd, p. 103.

considera que el método del primero era la proclamación de un amor pasional que el autor de las *Futūḥāt* define como “total aniquilación de la voluntad en el Amado”. En cambio, Ibn Sabʿīn comienza por afirmar sus diferencias respecto a IbnʿArabī a partir de esa aniquilación.

Así como muchos otros místicos, Ibn Sabʿīn se niega a dejarse encarcelar y busca el bien donde se encuentra: sabiduría de los paganos, ejemplos tomados tanto del judaísmo como del cristianismo. Pero todo no le parece asimilable por eso explota lo que le parece ser unas convergencias y utiliza referencias múltiples y variadas. Por otra parte, el arabista comparte la opinión de L. Massignon en cuanto a la negativa rotunda de Ibn Sabʿīn del sincretismo que éste denuncia en Avicena y al-Gazālī³²⁹.

D. Urvoy, en su estudio sobre Ibn Sabʿīn, daba la razón a L. Massignon, quien quiso encontrar la originalidad de Ibn Sabʿīn en su “*esprit critique*” en el Islam como en la escolástica occidental, en un mundo intelectual donde todos manipulan las mismas nociones. Para este arabista, es verdaderamente innovador lo de dar a este místico una resonancia particular. Por eso, resume el carácter crítico de Ibn Sabʿīn hacia sus contemporáneos, diciendo que ‘es un poco semejante a lo que se encontraba anteriormente en Ibn Ṭufayl y en Ibn Tūmart’³³⁰. Ambos sabios estaban en contra de toda forma de *Taqlīd* (imitación). Ibn Tūmart había dado el ejemplo de un pensamiento autónomo que reunía la teología coránica; en cambio Ibn Ṭufayl había repetido el paso en un contexto más amplio, fuertemente marcado por el helenismo. Por su parte, Ibn Sabʿīn denuncia la acción de servirse del primer maestro Aristóteles. Se trataba para él de permitir un desarrollo natural del pensamiento, sin limitación alguna.

En las páginas 385 y 386 de su obra *El Mundo de los Ulemas Andalusíes*, D. Urvoy dice lo siguiente:

³²⁹Ibíd, p. 118.

³³⁰Ibíd, p. 119

«Siendo dada la posición secundaria de Ibn Sab'īn en el Islam Africano a finales del siglo XIII; Lulio no tenía ningún interés apologético de adoptar su doctrina. El progreso análogo de ambos sabios, apoyándose en una correspondencia de conceptos a una herencia multiforme, no es más que notable»

El arabista quiere hacer de esta exposición entre ambos sabios, un encuentro espontáneo donde el tiempo era la causa determinante. Las huellas sab'īnías son muy claras respecto a R. Lulio, sólo servirían en su renovación de la lógica formal. D. Urvoy, confirma estas huellas en su conjunto en otra página de su obra diciendo:

«La obra de Ibn Sab'īn aparece pues como un punto de contacto privilegiado entre Lulio y el Islam»

Hablando de esa posición de Ibn Sab'īn en el Islam *Ifriqī*, D. Urvoy asegura que esta posición era tan solo secundaria, pero la pregunta sería ¿de cuál Islam Ifriqī se trata? Sin duda, se trata de la ortodoxia sunní y del hanbalismo que estaban expandidos en todas las regiones del Norte africano. Ibn Sab'īn poseía su hermandad *sab'īniya* de la que la supervivencia le ha sido asegurada por su discípulo al-Šuštārī, sobre todo en Alejandría.

5. 7. Muḥammad Yāsir Šaraf

El profesor Sirio Muḥammad Yāsir Šaraf con un estilo literario careciendo de claridad, dedica dos estudios a Ibn Sab'īn. El primero, es una obra titulada, *Al-waḥdat al-muṭlaqa 'inda Ibn Sab'īn* (La Unión Absoluta en Ibn Sab'īn) ³³¹ y el segundo es un artículo titulado *Al-ḥarf 'inda Ibn Sab'īn* (La letra de Ibn Sab'īn) ³³².

³³¹MUḤAMMAD YĀSIR ŠARAF, *Al-Waḥda al-muṭlaqa 'inda Ibn Sab'īn*. Ed. Ministerio de información. Bagdad 1981.

³³²MUḤAMMAD YĀSIR ŠARAF, "La letra de Ibn Sab'īn". *Revista Siriana*. Al-Turāṭ al-'Arabī, Damasco, 1983, 3ª año número 10, pp. 167-176.

Las observaciones que vamos a citar, han sido deducidas de la lectura de estos dos trabajos:

a) En lo que se refiere a la época almohade en la que vivía Ibn Sab'īn, M.Y. Šaraf confundió esta época, con la de los 'Alawíes³³³.

b) La biografía de Ibn Sab'īn ha sido tratada en un capítulo reservado especialmente al estudio de la situación político-social de la época almohade³³⁴.

c) En lo que se refiere a la obra de Ibn Sab'īn *Budd al-Ārif*, M. Y. Šaraf afirma que hay otra copia de este manuscrito en la Ex Unión Soviética (precisamente en Kazajistán)³³⁵. Además añade que el *Kitāb al- Maqālid al-Wuḡūdiyya* (Las riendas del existencialismo) de al-Šuštari, es una copia más del *Budd*³³⁶.

d) Se equivocó M. Y. Šaraf diciendo que en la época de Ibn Sab'īn, el ši'ismo era una de las doctrinas más expandidas en el Norte de África (precisamente en Marruecos), lo que nos parece muy dudoso, porque en este país el *mālikismo* era la doctrina de la mayoría de los magrebíes³³⁷.

e) En el párrafo dedicado a la concepción sab'īnī de la teología musulmana, lo que es propio de la mística, como el caso de los estados de *al-qabḍ* “contracción”, y de *al-baṣṭ* “expansión”, toma posición de lo que es teológico³³⁸.

f) El monismo existencial absoluto no es una filosofía como lo quiere definir el autor, es el apogeo de una posición que duda de todas las diferentes

³³³M. YĀSIR ŠARAF. *al-Waḥda al-muṭlaqa*, op, cit, pp. 18-22.

³³⁴Ibíd, pp. 18-31.

³³⁵Ibíd, p. 30

³³⁶M. YĀSIR ŠARAF. *El monismo Existencial...op, cit*, pp. 7-8.

³³⁷Ibíd, p.56.

³³⁸Ibíd, p. 74.

corrientes del pensamiento musulmán y es el objetivo de toda la mística sab'īnī³³⁹.

g) Todo lo que ha sido considerado por el investigador como parte de una supuesta ética sab'īnī, no es más que un conjunto de reglas que codifica la conducta mística. Porque no se puede hablar de un sistema moral sab'īnī, pero sí de una conducta espiritual que acaba haciendo posible la perfección humana³⁴⁰.

h) Deberíamos tomar con mucha cautela las comparaciones que estableció M. Y. Šaraf entre Ibn Sab'īn y los filósofos como Bruno Giordano, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, y los demás, porque se pueden encontrar algunos puntos comunes entre ellos pero la concepción general de cada uno difiere del otro. Es el caso de Ibn Sab'īn que es incomparable, no sólo con estos filósofos, sino también con otros monistas musulmanes³⁴¹.

³³⁹Ibíd, pp. 105-175.

³⁴⁰Ibíd, p. 17; p. 207.

³⁴¹Ibíd, pp. 207-222.

CAPÍTULO VI: *EXPOSICIÓN DE LA LÓGICA SAB'ĪNĪ*

6. 1. Introducción

Parece ser que el pensamiento sab'īnī no tenía la ambición de presentar, a través de sus críticas contra la *lógica formal*, otra lógica distinta a la que pertenecía él específicamente. Al contrario, el sab'inismo, es el pensamiento de lo ilógico, aún cuando da la impresión de que tiene una lógica que aspira a unos fundamentos filosóficos.

El profesor egipcio Taftazānī, en su investigación sobre el pensamiento sab'īnī, había concluido que la *lógica* sab'īnī era una lógica que se basa sobre el gusto (*al-dawq*)³⁴². En cambio, el arabista E. Lator, creía que la *lógica* sab'īnī no había sido, de ningún modo, fundada sobre la *lógica formal* aristotélica, pero sí es una verdadera recopilación de aquella *lógica* encontrada en las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā'il Ijwān al-Ṣafā*)³⁴³

Evidentemente, en ninguno de los dos aparece la imagen exacta de lo que era la *lógica* de Ibn Sab'īn, ya que si hubiera existido alguna *lógica* en especial, la habrían indicado los capítulos del *Budd* que tratan este tema. En las siguientes páginas, trataremos de demostrar que Ibn Sab'īn, a pesar de su crítica contra la *lógica formal*, creía en su utilidad pedagógica; pero no en su utilidad racional. Según él, esta *lógica* sirve para formar en el espíritu del novicio (*al-mustaršid*) el sentido de la observación, de la inducción y de la dialéctica.

En su obra *Budd*, Ibn Sab'īn no ha podido analizar todos los capítulos que contiene la *lógica formal*. Se ha limitado a exponer lo que le parecía esencial destacando los siguientes temas: la *Definición* (*al-Ḥadd*), los *Términos preliminares* (*al-alfāḍ al-aṣliyya*), la *Isagogé* de Porfirio, las *Diez Categorías* de

³⁴²TAFTĀZĀNĪ ABŪ AL-WAFĀ', AL-GUNAYMĪ, *Ibn Sab'īn wa Falsafatuhu as-Ṣūfiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1973, pp. 252.

³⁴³ESTEBAN LATOR, "Ibn Sabin de Murcia y su budd al-'Ārif...", *art. cit.*, p. 389

Aristóteles (*al-Maqūlāt al-‘ašr*), *Peri Hermeneias*, los *Primeros y Segundos Analíticos*. En lo que se refiere al resto de los tratados de la *lógica* como son los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas*, la *Retórica* y la *Poética*, Ibn Sab‘īn no las trató en su *Budd* ni en ninguna otra de sus epístolas y, se conformó, únicamente, con citarlas como que son de pertenencia aristotélica³⁴⁴. A partir de esta regla, se piensa que la inserción por Ibn Sab‘īn de la *Isagogé* en el orden de la *lógica formal*, y la eliminación de la *Retórica* y de la *Poética* son una inspiración de los *Hermanos de la Pureza*³⁴⁵.

6. 2. La Definición (*Al-Ḥadd*)

Ibn Sab‘īn dedica todo el primer capítulo de su obra *Budd al-‘Ārif* para el estudio de la *definición* (*al-ḥadd*). En él, no hay ninguna aportación nueva, ya que el autor se ha limitado, simplemente, a lo que ha sido dictado por los *Hermanos de la Pureza* y por otros pensadores como al-Farābī y al-Gazālī. A veces, esta limitación se transforma en resumen, y otras veces en forma de citas textuales.

De todos modos, Ibn Sab‘īn, estudiando la *Definición*, había respetado la jerarquía temática tal como fue trazada en los *Hermanos de la Pureza*, sin tratar de modificarla o de eliminar alguna parte de ella. Las siguientes líneas que vamos a presentar sólo imitarán sus pasos respetando la misma jerarquía a pesar de nuestras reservas inspiradas en obras posteriores que tratan la *lógica formal*; obras en las cuales la imagen de esta *lógica* parece muy coherente. Los pasos de Ibn Sab‘īn sobre este tema son los siguientes:

6. 2. 1. La *Definición* (*Al-ḥadd*) como una introducción a la *lógica*

³⁴⁴IBN SAB‘ĪN, *Budd al-‘Ārif*., *op. cit.*, f. 30 b

³⁴⁵IJWĀN AL-SAFĀ‘, *Rasā’il*, Beirut, 1957, t. I, pp. 390-428; ‘ADEL, AWA. *L’esprit critique des “Frères de la Pureté.” encyclopédistes arabes du IV / X siècle*. Imprimerie Catholique. Beyrouth. 1948, pp. 150-158.

Según Ibn Sab'īn, la *definición* (*al-ḥadd*) debe ser concebida como una introducción a la *lógica* ya que antes de abordarla, es recomendable conocer su esencia, su naturaleza, sus temas y sus fines. El místico recomienda a sus discípulos sobre la obligación de definirla. Según él, «*es ilógico perfeccionarse en otras ciencias a partir de esa “definición” sin tratar de definirla a ella misma*»³⁴⁶. Esta *definición*, también, permite una «*apertura sobre lo definido que hace posible el sondeo de su esencia*»³⁴⁷. Por lo tanto, la *definición* según Ibn Sab'īn, debe de ser el primer paso en todos los pasos dialécticos.

6. 2. 2. Definiciones de la *definición* (ḥudūd al-ḥadd)

Las definiciones de la “*definición*”, aunque categóricamente se distinguen una de la otra, al final tienen una orientación filosófica. Para definirla, Ibn Sab'īn no se contentó con citar una única definición de la *definición*, sino que citó varias y por eso vamos a citarlas según el orden dado por Ibn Sab'īn en su obra.

1. «*La “definición” es una sentencia sucinta, universal y defensiva que excluye al extranjero y no engloba al íntimo*»

2. «*La “definición” es la que distingue el limitado del ilimitado*»

3. «*La “definición” es la que interpreta el nombre y el nombrado*»

4. «*La “definición” es aquella con la que el definido pasa del anonimato a la lucidez. Es además, la que enumera el conjunto, verifica lo dudoso y descubre lo ambiguo*»³⁴⁸

³⁴⁶ Ms, *Budd al-Ārif*, f. 2 a; edición de G. KATŪRA, p. 31. Ibn Sab'īn dice textualmente lo siguiente: [الذي يجب أن نبتدأ ببيانه ذكر حقيقة الحد، لأنه لا يجوز أن نجعله سببا لمعرفة غيره ثم لا نعرفه في نفسه]

³⁴⁷ Ibíd f. 2 a.

³⁴⁸ Ms, *Budd al-Ārif*, f. 2 a; edición de G. KATŪRA, p. 31.

6. 2. 3. Las categorías de la *definición*

En lo que se refiere a las categorías de la *definición*, el místico las expone en tres clases: lexicológica, jurídica y abstracta. «La *definición lexicológica* es la que interpreta el significado de un término definido en lenguaje común, lo más sencillo posible para comunicar con el resto de las personas». En cuanto a la *definición jurídica*, «es toda aquella definición relacionada con los dichos del profeta y de sus legislaciones jurídicas». En cambio, la “*definición abstracta*”, «es la que está siempre ocupada de la verdad del objeto, de su quiddidad y de su existencia». Según Ibn Sab'īn, una frase como la de «الحمد لله» (*loa a Dios*) es definible por las tres categorías de *definición*. En la *definición lexicológica*, tal frase tiene el sentido del elogio y el agradecimiento a *Dios*; mientras que en la *jurídica*, tal frase quiere decir que una oración sin que se elogie a *Dios* no es reglamentaria o normal; en cambio, en la *definición abstracta* tiene el sentido de que si la alabanza a *Dios* emana de la esencia eterna, esto quiere decir que Dios, por Su grandeza y Sublimidad, se vuelve Él mismo elogios a causa de su *Saber infinito*. Y si esta Alabanza le ha sido enviada por el ser creado, esto significa «*desear a Dios*, suplicarle, probar y sentir la necesidad de Él, creer en Él y conocer sus atributos: los positivos, los contingentes y los negativos»³⁴⁹. Esta última *definición* sólo se cumple mediante el esfuerzo de ir hacia Él por Él y para Él³⁵⁰. Ibn Sab'īn, con esta interpretación de la *definición abstracta*, se distancia de las opiniones de otros muchos lógicos puesto que con ella percibimos ya un cambio radical y una metamorfosis, y por consiguiente dejamos el dominio de la razón para abrazar él de la fe y más en particular él del Gusto (al-ḡawq).

En general, Según Ibn Sab'īn «la *definición* expone el compuesto y descuida del simple y es un léxico compuesto de manera restrictiva para explicar el término de un objeto sin lo cual este definido sería insensato»³⁵¹. En cambio, la

³⁴⁹ Ibíd, 2 a; p. 31.

³⁵⁰ Ibíd, 2 a; p. 31.

³⁵¹ Ibíd, 3 a; p. 32.

descripción, es todo lo contrario, ya que es un *léxico* compuesto de una manera restrictiva para definir el término de un nombre o algún otro objeto sin lo cual este definido sería verídico; es decir que este definido es el mismo que define a estos objetos.

Además, la *definición*, según el místico, consta de *género* (yîns)" y de *diferencia* (faşl), mientras que la *descripción* consta de género y de especie (naw')³⁵². De esta última hay dos tipos: la completa y la absoluta. La *descripción completa* es un *léxico* compuesto de género y de accidente al igual que el objeto descrito porque les son necesarios. Pero la *descripción absoluta* es un *léxico* que describe los objetos de una manera no esencial pero particular.

De otra manera, la *definición* es un *léxico* que significa la quiddidad del objeto, consta, pues, de un género próximo y de una diferencia que hace tangible su naturaleza³⁵³.

Para facilitar la comprensión a quién pide la *definición* de un objeto, hace falta definirle tal objeto por sus causas próximas (al'Ilal al-Qarība). Por ejemplo, si se pregunta sobre la *definición* del armario, por su materia, la respuesta sería que su *causa más próxima* es la madera y, por lo tanto, será pues que el armario está hecho de madera. Pero si se responde que su materia es otra distinta de la madera, es decir: el suelo, el agua, el aire y el fuego, la *definición* corre peligro de no ser entendida, porque se recurrió a causas muy lejanas. Por esto, es necesario que la *definición* del objeto sea compuesta por causas que la engendran y que perfeccionen su forma.

Ibn Sab'în, piensa que la *definición* tal como está diseñada por los lingüistas, los alfaquíes y los lógicos, no nos conduce a ningún resultado, y es por consiguiente, una ilusión que sólo se refiere al mundo material. Separando el que define del *definido*, estos sólo destacan la pluralidad en este mundo. Entonces,

³⁵² Ibíd, f, 3 a; p. 33.

³⁵³ Ibíd, f. 3 a; edición de G. KATŪRA, p. 33.

toda pluralidad es imposible si se cree en el monismo existencial absoluto. En este mundo, es verdad que al apropiarse por los sentidos se manifiesta la pluralidad, pero cuando se prevé un más allá racional, la pluralidad sólo será una imagen de una singularidad que se debe considerar como un “*metásentido*” del sentido aparente.

Cuando se trata de definir algún objeto, el verificador o el *Muḥaqqiq*, en el discurso sab'īnī, no da ninguna importancia a los términos lingüísticos, ni a las expresiones orales, porque de la *definición* solo le queda la existencia absoluta en su forma más divina. En este sentido la *definición* para el místico consta de tres hipóstasis: de la existencia, del atributo que vuelve al alma y de la expresión formulada en la medida de este atributo que vuelve al alma, ya que la expresión es sólo un lenguaje y es propiedad del que la utiliza. Si eliminamos de la *definición* su parte léxica, sólo nos quedará una existencia unida y pura.

El *Muḥaqqiq* no deberá conceder ninguna importancia ni a la numeración, ni a las palabras, ni a los nombramientos, ni a las dialécticas, porque sólo aspira a la Verdad y, por lo tanto, no se ata a lo frecuente ni a lo común. Además este *Muḥaqqiq* sab'īnī abandona sus costumbres dominadas por otros, porque, para los que llegan como él al Estado Divino, «el saber y el sabio y lo sabido» se transforman en *Uno*, y así del mismo modo con «la percepción, el perceptor y lo percibido». Los «*recién llegados*» en su doctrina, no creen que las *sustancias paradójicas* se pluralizan ni se relacionan entre ellas, pero sí se relacionan entre su especie y los principios de la *lógica formal*. Desde este punto de vista, Dios es *Indefinible*³⁵⁴

6. 3. Los Términos Preliminares (*al-Maṭālib al-aṣṭiyya*)

Los *Términos Preliminares*, o los llamados por parte del místico como *al-Maṭālib al-Aṣṭiyya*, son aquellos términos con los cuales podemos formular

³⁵⁴Ms, *Budd al-‘Ārif*, f. 5 a; edición de G. KATŪRA, p. 39.

preguntas aceptadas o no en nuestro discurso. Es normal que el novicio (*al-mustaršid*), después de haber aprendido a definir los objetos, se lance en la vía del Conocimiento (*al-ma'rifa*), educando su facultad perceptiva a través de la especulación y de las preguntas infinitas. Para alcanzar ese objetivo del Conocimiento, hace falta que el entendimiento tenga una necesidad vigorosa del saber a través de las preguntas.

El capítulo que trata de estos *términos* (*Maṭālib*) en la obra *Budd al-'Ārif* es muy amplio y extenso, lo que nos explica su importancia pedagógica y lógica para la doctrina sab'īn³⁵⁵. Ibn Sab'īn no nos ofrece en él ninguna contribución, sino que al final de cada *término* (*maṭlab*) estudiado se produce un imprevisto cambio que reemplaza lo racional por un entusiasmo que depende del dominio del gusto (*al-dawq*). Pues, se trata de un uso del monismo absoluto a estos *términos* lo que hace sacar este capítulo de su monotonía para abrir una vía específicamente sab'īn.

El estudio de estos *términos* puede ser reivindicado por tres disciplinas, dos son lingüísticas como lo es la gramática (los signos de interrogación) y la retórica (los pronombres interrogativos) y otra tercera es relativa a la *lógica formal*. Ibn Sab'īn no concede ninguna importancia a las dos primeras ya que dependen de su vida profana. Es la tercera la que llama su atención, que a pesar de sus fines profanos, nos propone un más allá.

Según Ibn Sab'īn, *los Términos preliminares* son imprescindibles para la búsqueda de la Realidad absoluta (*al-Ḥaqīqa al-Muṭlaqa*) de las cosas y son en total nueve y las preguntas que les son relacionadas son también nueve. Estas preguntas son las siguientes: qué es? (*hal*), qué es (*mā*), cuánto (*kam*), el cuál

³⁵⁵Ibid, f. 4-9 b; p. pp. 39-54.

(*Ayyu*), cómo (*kayfa*), dónde (*ayna*), cuándo (*matā*), por qué (*li-maḍā*), quién es (*man*)³⁵⁶.

1. Qué es (**Hal**), se entiende por dos formas: la interrogación sobre el *ser*, o sobre sus atributos y sus cualidades. La respuesta sobre tal interrogación puede ser afirmativa como negativa según la convicción de la persona que vaya a responder. Por ejemplo: la pregunta sobre la existencia de Dios.

2. **Qué es (Mā)**, se interpreta de dos modos: la interpretación y el comentario de una palabra. Por la interpretación nos referimos a la palabra como objeto y por el comentario a su definición.

3. **Cuánto (kam)**, interroga sobre la cantidad continua o discontinua de un objeto. Por ejemplo: La cantidad continua es como la línea, la superficie, el espacio, el tiempo y el cuerpo, mientras que la cantidad discontinua es como el número o el movimiento. Pues la respuesta depende sólo de la *Física*, ya que la *Metafísica* no es cuantitativa.

4. **El cuál (Ayyu)**, interroga sobre el uno en una multitud, o sobre una parte en una totalidad y una especie en el seno de un género. *El cuál* puede expresar, también, una forma exclamatoria. Pero en primer lugar, se remite a los atributos de Dios sin enunciar su esencia.

5. **Cómo (Kayfa)**, interroga sobre las características del objeto que son numerosas. La pregunta formulada sobre la situación de tal objeto debe tener una respuesta que incluya a los géneros, a los modos y a las emociones -murmuradas en el alma- distraídas por la imaginación y percibidas por los sentidos. **Kayfa** sólo podría significar a Dios en el discurso lógico y oratorio puesto que la cualidad es una peculiaridad material, cualquiera que sea su dimensión predicada.

³⁵⁶Budd al-‘Ārif, f. 5 a; edición de G. KATŪRA, p. 39. Este es el texto que aparece en la obra del místico: [المباحث والمطالب الأصلية في معرفة حقائق الأشياء تسعة أنواع، والسؤالات عنها كذلك تسعة ألفاظ، ولكل سؤال جواب] خاص لا يشبه بعضه البعض وهي، هل هو، وكم هو، وأي هو، وكيف هو، وأين هو، ومتى هو، ولم هو، ومن هو]

6. **Dónde (Ayna)**, interroga sobre el espacio del objeto, sobre su lugar común o particular; sobre su sitio esencial o accidental en su existencia. También, interroga sobre su categoría, su atribución y su relación. Con la palabra este *maṭlab* de **Ayna**, aclaramos la exhibición del espacio en relación con su ocupante.

7. **Cuándo (Matā)**, interroga sobre el tiempo para definirlo, pero no se refiere en ningún momento a Dios. Según el místico, la *Hacceidad* Primera no existía antes de ella ninguna otra *hacceidad* creada³⁵⁷. Aquella está por encima de los sentidos, por encima del alma y del intelecto y por consiguiente, es eterna, pura, única y de ningún modo plural. Puesto que el tiempo es una entelequia primera caracterizada por el movimiento esférico, no tiene nada en común con esta *Hacceidad* Primera. Es imposible que Dios esté allí, porque está por encima de todos los objetos creados.

8. **Por qué (Lima)**, interroga sobre la causa del objeto causado con el fin de definirlo. Se trata de un objeto compuesto, de manera que la respuesta se enuncia por su causa. Según Ibn Sab'īn, todo objeto no puede ser causa de su esencia ya que no se puede plantear la pregunta sobre el por qué el alma es un alma.

Ibn Sab'īn sigue el modelo aristotélico cuando trata de definir la *causa* en cuatro sentidos: *causa material* a partir de la cual se produce algo, es decir, la materia que se utiliza para producir una cosa; causa formal estructuradora de la materia; causa eficiente que puede considerarse el origen del cambio que dio lugar al efecto; y causa final, el objetivo hacia el cual se orienta la producción de una cosa.

9. **Quién es (Man)** interroga sobre una persona que razona, con el fin de identificarle en su lugar, en su superioridad, en su raíz, en su cualidad y en su oficio. Es lo contrario del significado de «*mā*», que interroga sobre todo *ser* no sabio como lo es un animal. «*Man*» es una palabra que determina a una persona

³⁵⁷Budd al- 'Ārif, f. 8b; edición de G. KATŪRA, p. 49.

sabia como el ser humano. De esta manera, la respuesta que sigue a la pregunta que empieza por «*man*» debe ser precisa, es decir respecto a un sabio o respecto a un no sabio.

6. 4. La *Isagogé* (*Isagūyī*)

La palabra *Isagogé* (*Isagūyī*) en árabe quiere decir *al-madjal*, es de origen griego, ha sido concebida por los árabes como una introducción a las *Diez Categorías* de Aristóteles. Tal obra ha sido compuesta por Profirio de Tiro y traducida, por primera vez, al árabe por 'Abdellāh ibn al-Muqaffa' (m. 142 H / 759 d. C) en el último cuarto del siglo VIII. Según R. R. Guerrero en uno de sus estudios sobre *Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī* (m. 339 H / 950 d. C), «la obra de *Isagogé* al estar incluida en el canon de estudios lógicos como una introducción a todas las obras del *Órganon*, su autor Profirio tuvo una gran importancia en los estudios filosóficos del mundo árabe»³⁵⁸.

En lo que se refiere a su traducción al árabe, la *Isagogé* que hoy conocemos fue realizada a finales del siglo III y comienzos del IV de la Hégira, por *abū 'Uṭmān al-Dimašqī*, *abū 'Alī ibn Ishāq* y *Yahyā ibn 'Uday*³⁵⁹. En ese mismo siglo, el tratado de *Lógica* conoció muchos comentarios, resúmenes y adaptaciones en el mundo árabe³⁶⁰, entre ellos la obra de *Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī* (Al-Kindi, m. 256 H / 873 d. C), *Fī l-falsafa-l-ʿulā*³⁶¹ y la de *Abū Naṣr al-Fārābī* (Al-Farabi) que se titula por:

³⁵⁸ R. R. RAMÓN GUERRERO, op, cit, p. 48.

³⁵⁹ Véanse en YŪSUF KARAM, *Tārīj al-falsafa al-Yūnāniya*, 2ª edición, p. 131 y 298; MUḤAMMAD ŠĀKIR, *Al-Iḍāḥ*, 2ª edición, Al-Nahḍa, 1926, p. 23; R. RAMÓN GUERRERO, op, cit, p. 49, nos confirma que hay dos ediciones del texto árabe de la versión de *Isagogé*: editada por A. F. Al-Ahwānī, El Cairo, 1952; y la otra editada por A. Badawī, El Cairo, 1948-1952, vol. III, pp. 1021-1068.

³⁶⁰ El conocimiento de la obra porfiriana de *Isagogé* según R. RAMÓN GUERRERO “lo confirma el hecho de que al-Kindī dedicó dos obras, hoy perdidas, a la exposición o comentario de la *Isagogé*: *el Ijtīṣār kitāb li-Isāgūyī* y la *Risāla fī l-aṣwāt al-jamsa*. Pero, además, se nos ha conservado su discurso sobre los predicables, conteniendo en su obra *Fī l-falsafa l-ʿulā*, previo a su tratamiento dialéctico de la unidad y de la multiplicidad” en *Al-Fārābī lógico*, p. 49.

³⁶¹ IBN SĪNĀ, Al-Ḥusayn, *Kitāb ilā al-Mu'taṣim bi l-llāhi fī l-Falsafat al-ʿUlā*. Manuscrito, Ayā Sofía 4832, f. 43. a – 53. a. Editado por Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī. El Cairo, 1948; luego por Abū Riḍā en *Rasāʾil*, I, 97- 162. Este último tuvo el mérito de editar por primera vez la inmensa mayoría de los

Kitāb Isāgūyī ay al-madjal (libro de *Isagogé*, es decir, la introducción). Los principales temas de la *Isagogé* son los siguientes: *Los términos preliminares, las definiciones, el concepto, el asentimiento, el contraste, la conversión, el silogismo, la retórica, la poética y la sofística*³⁶².

En Ibn Sīnā (Avicena, m. 427 H / 1037 d. C), el nombre *Isāgūyī* (Isagogé) parece ser, por su difusión griega, un título dado a los Cinco Universos, o bien se refiere al nombre de su autor o bien al nombre de uno de sus discípulos nombrado Isāgūyī³⁶³

Según Ibn Sab'īn, la *Isagogé* forma con los tratados de la *lógica formal* de Aristóteles, un conjunto indivisible y tan unido que la ausencia de uno de estos tratados deshace la sistematización de este conjunto³⁶⁴. Ibn Sab'īn dice a este propósito lo siguiente: < أول ما يحتاج أن يعلم بعد الحد والمطالب معرفة كتاب إيساغوجي وهو شبه > المدخل الى علم المنطق >

El resto de los tratados son los siguientes: las *Diez Categorías*, *Péri Hermeneias*, *Analítica Primera*, *Analítica Segunda*, la *Poética*, las *Tópicos*, las *Refutaciones Sofísticas* y la *Retórica*.

Los seis primeros tratados del *Órganon* aristotélico fueron objeto de un estudio relativamente detallado por parte de Ibn Sab'īn, mientras que los tres restantes son presentados de manera sintetizada. Se puede pensar que se trataba, posiblemente, de dejarles la iniciativa a sus discípulos para completar el estudio sobre tales tratados, o que no eran tan importantes como los seis primeros. Creo que ambas hipótesis son probables.

tratados árabes de al-Kindī, bajo el título de *Rasā'il al- Kindī al-falsafiyya*. T. I. El Cairo, 1950; T. II. El Cairo, 1953. La edición revela un conocimiento paleográfico muy limitado.

³⁶²BEN CHENEB. E. I, art, "Isagogé" t. II, p. 562, Paris 1927.

³⁶³IBN SĪNĀ, *al-Šifā'*. 1. *al-Manṭiq. al-Madjal*. Prefacio por Ṭāha Ḥusayn Bāšā, edición: A. F. al-Ahwānī y Ibrāhīm Maḍkūr, El Cairo, Imprenta Nacional, 1952, pp. 50-51.

³⁶⁴Véase *ms, Budd al- 'Ārif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 54. Traducción mía: [Lo primero que hace falta conocer después de la definición y de los conceptos –preliminares– es el conocimiento de la *Isagogé* que es como una introducción a la *lógica*].

De todos modos, el estudio de los nueve tratados ocupa en el *Budd* un espacio desproporcionado ya que Ibn Sab'īn siempre nos ha acostumbrado a rechazar toda noción que se revela inapropiada a su visión monista y a guardar la que es conveniente. Dicho estudio sab'īnī dispone de un total de veinte folios, en el cuál el tratado de la *Isagogé* sólo ocupa cinco folios, y el tratado de las diez *Categorías* ocupa siete, y el de *De la Interpretación* ocupa tan sólo tres folios. Y por otra parte, los tratados de *Analítica Primera y Segunda* ocupan dos folios, el de la *Poética* también ocupa dos, mientras que el resto de los tratados, les ha dedicado Ibn Sab'īn un pequeño párrafo al final del capítulo y que ni llegan a llenar el folio completo.

De todos modos, el tratado de la *Isagogé* ocupa el tercer puesto en la jerarquía de la *lógica formal*. Su importancia viene por el hecho de que es una introducción general a la *Lógica* y en particular a las Diez categorías. La *Isagogé* en Ibn Sab'īn ofrece al *novicio* sab'īnī el secreto de los *Universos Singulares* que son seis en total: el *género*, la *especie*, el *propio*, la *diferencia*, el *accidente*, y el *individuo*. Estos términos enumeran y precisan las relaciones que conectan el *Predicado* al *Sujeto*.

6. 4. 1. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el género (*al-ŷins*)

Son varias las definiciones presentadas por Ibn Sab'īn sobre el *género* (*al-ŷins*). Algunas de ellas son frecuentes entre los lógicos musulmanes, mientras que otras son directamente recopiladas de las *Epístolas de los Hermanos de la pureza* (*Rasā'il Ijwān al-Ṣafā*)³⁶⁵.

En primer lugar señalamos a aquellas definiciones que comparte el místico con los filósofos:

³⁶⁵IJWĀN AL-SAFĀ', *Rasā'il*: «Isagogé», op, cit, t. I, pp. 395-397.

- « El género hace referencia a una pluralidad diferenciada por especies, en respuesta a lo que es género»³⁶⁶

- «El *género*, es el objeto que engloba a muchas especies, pero de pertenencia diferente»³⁶⁷

- «El *género*, es un nombre que explica el *definido* y, cuando éste está sintetizado, revela una raíz unida y ramas diferentes»³⁶⁸

En cuanto a las definiciones recogidas de las epístolas de los *Hermanos de la Pureza*, son las siguientes:

- «El *género* es una palabra que se dice de lo múltiple que, a pesar de su diferencia, contiene un sólo sentido. Y este es el *género natural*»

- «El *género* es un *Universal supuesto* que contiene partes de las que unas son inferiores o superiores a otras. Estas partes se unen en su *diferencia*»³⁶⁹

En Ibn Sab'īn, los géneros son cuatro: los *géneros supremo*, (*al-a'ynās al-'āliya*), de manera que no son inferiores en absoluto a otros géneros. Los *géneros intermedios* (*al-a'ynās al-mutawaṣṣiṭa*) que siempre se encuentran inferiores a otros géneros. Los *géneros inferiores* son una especie inferior a un género intermedio³⁷⁰. Y por último, los géneros que son especies *copartícipes* (*qasīma*)

³⁶⁶ Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 56 [الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في] esta definición de Ibn Sab'īn sobre el *género* coincide con la que encontramos en AVICENA, *al-Na'āt fī al-Manṭiq wa-l-Ilāhiyyāt. Al-Qāhira* 1331 h/ 1913, segunda edición, 1938, p. 8. Véase también en la parte que concierne a la *lógica* la obra de NE'MATALLAH KARAM, bajo el título de *Metaphysicas compendium*, Roma, 1926; traducida al francés por P. Vattier, bajo el título de *La logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne*. Paris, 1958.

³⁶⁷ Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 56. Ibn Sab'īn dice: [وقد يقال الجنس المعنى الحاوي] [لجماعة مشتة النسب]

³⁶⁸ Ibídem, f. 10b; ed cit, p. 57. Ibn Sab'īn dice: [الجنس كل لفظة دالة على جماعة مختلفة صورها يعمها معنى واحد]

³⁶⁹ IJWĀN AL-SAFĀ', *Rasā'il*, op, cit, T. I, p. 314.

³⁷⁰ Al parecer esta clasificación de géneros es la misma que hemos encontrado en el estudio publicado por R. RAMÓN GUERRERO, "Al-Farābī lógico...", op, cit, pp. 55-57. Al-Farābī había tomado en su definición de los géneros a la palmera como ejemplo, en cambio, en Ibn Sab'īn el ejemplo es la higuera.

son divisibles. Todos estos géneros, se dirigen hacia la cumbre de una pirámide que pertenece al Género Supremo en lo cual dependen todos los géneros y especies inferiores. Ejemplo: La higuera como cuerpo, planta, árbol e higuera reúne los cuatro tipos de géneros. Su cuerpo es el género supremo o es el género más general. En cambio, la planta es a la vez especie del Género más general y género para el simple árbol; el árbol es también una especie para el género precedente que es la planta y género para la especie siguiente que es la higuera. Al final, esta higuera es la última especie porque es el último copartícipe en esta cadena. En otro sentido, la higuera es la especie de las especies que están encima de ella³⁷¹.

6. 4. 2. Discurso de Ibn Sab'īn sobre la especie (*al-naw'*)

Nos parece que Ibn Sab'īn no daba a la *especie* la misma importancia que daba al *género*, porque las pocas palabras con las cuales define a la *especie* demuestran que este término no puede en ningún caso definir su acción. Según Ibn Sab'īn existen dos tipos de *especie*: una es natural y otra es lógica. La *natural* es una sola forma que se refiere a varias formas, mientras que la *lógica*, se refiere a varias formas unidas en respuesta a la pregunta: ¿cuál es la *especie*?³⁷² Ibn Sab'īn refuta a los conceptos del *género* y de la *especie* por el hecho de que sólo revelan la pluralidad. Esto es por la razón que el fundamento del monismo existencial absoluto instituye una *Unidad* del creado con el *Creador*, ya que estos dos conceptos son una realidad cuando hay pluralidad y esto desacredita la base de la teoría monista.

6. 4. 3. Discurso de Ibn Sab'īn sobre la diferencia (*al-faṣl*)

Ibn Sab'īn se contenta con dar tres definiciones de la *diferencia*:

³⁷¹ Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 57.

³⁷² Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 57.

- «la *diferencia* es un universal simple por lo que cada una de las especies copartícipes se distingue, en su esencia, de aquella otra con la que comparte su género próximo»³⁷³

- «la *diferencia* es la que se refiere a varios entre los que uno difiere del otro por especie, en respuesta a la cuestión: el cuál?»

- «La *diferencia* es cada palabra que significa un sentido que distingue la especie del género»

Si el fin de la *diferencia* no es otro que el de establecer una distinción entre el género y su especie, es normal que dos objetos se distingan uno del otro por sus accesorios, como la piel negra difiere de la piel blanca. A veces, la distinción hasta llega a la esencia del objeto sin estudiar sus accesorios. La sortija, por ejemplo, no puede adquirir sus dimensiones de sortija si no está puesta en el dedo.

Ibn Sab'īn, después de determinar lo que decían los lógicos en esta materia, y para justificar su salto delirante, salto siempre inesperado para el lector, critica a al-Farābī por el hecho de que éste no ha podido dar una clara imagen a esta *diferencia*³⁷⁴. Además, refuta los datos lógicos en los cuales la *diferencia* ha sido descrita, porque ésta sólo revela una relación «*Idāfa*» entre dos objetos. Es por esta razón que la *diferencia* no es válida en absoluto en la lógica de *al-Muḥaqqiq*.

6. 4. 4. El discurso de Ibn Sab'īn sobre el propio (*al-Jāṣṣa*)

«El *propio* es un universal simple que permite distinguir una *especie* de otra, pero no en su esencia». De este punto de vista, este *propio* iguala su *especie* ya que la refleja en predicación, como cuando decimos, «todo caballo es capaz de

³⁷³ Ibídem, f. 11 b ; ed, cit, p. 58.

³⁷⁴ Ms, *Budd al-ʿĀrif*, f. 10b; edición de G. KATŪRA, p. 57. En su crítica de al-Farābī sobre la diferencia, Ibn Sab'īn dice textualmente lo siguiente: < ألا ترى الفارابي قد شنته [الفصل] وخلط فيه, وهو أنه من غير ه وسيد فلاسفة الاسلام وامامهم وهو المخاطب بينهم وحقيقة الفصل اذا نظرته هو اضافة المعنى الحاصل في النفس وسكونه فيها>

relinchar» y «todo que es capaz de relinchar es caballo»³⁷⁵ y la determina en sí, no sólo por su estado emocional, sino también por sus cualidades fundamentales y complementarias como la risa con relación al ser humano o como la palabra escritor con relación al que sabe escribir.

El *propio*, ha sido rechazado por Ibn Sab'īn, porque, según los lógicos, impone al Ser absoluto de quien depende, ya que es uno de sus accesorios, una cierta pluralidad tomada por un fenómeno real y verdadero. Entonces este *propio* sólo es una descripción que especifica el descrito en toda su totalidad. Por su vocación plural, el *propio* es relativo al «*ser posible*» y no al «*ser absoluto*» porque, como tal, es imposible atribuírselo a este ser –absoluto– que es «*Uno indivisible*», y es justamente a causa de su indivisibilidad que su independencia de los creados revela su verdadero *propio*.

6. 4. 5. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el accidente (*al-'ard*)

En Ibn Sab'īn, el *accidente* se divide en dos tipos: *accidente temporal* como lo son el movimiento y la sonrisa ya que a causa de su momentaneidad no es permanente. Y otro *accidente* que es estable o permanente cuando se trata por ejemplo del color que caracteriza al ser humano. El *Accidente*, entre otras cosas, a menudo distingue a la especie de algunas cosas –y no de todas– de sus propios. Por eso se llama, en cierto modo, *bi-l-iḍāfa* (propio por relación). Y si el *permanente*, se expone a la corrupción, su sujeto permanece relativamente incorrupto. Esto quiere decir que este sujeto dura temporalmente mucho más que los accidentes que le suceden. Es en este sentido, que hay que distinguir entre cuatro tipos de *accidentes*: *espiritual*, especificando lo que es relativo al alma, *corporal* por pertenencia al cuerpo, *intelectual* que caracteriza al intelecto, y *sensual* en relación con los sentidos.

³⁷⁵Ibíd., f. 12a; edición de G. KATŪRA, p. 60.

Según el místico este *accidente* es sólo una ilusión, y no lleva sino que a esta ilusión³⁷⁶. Es visto, por *al-Muḥaqqiq* como una *proposición* interrumpida, y esto para que su unicidad con el *Ser Absoluto* y con su esencia sea posible. Es la sola interpretación que ayuda a borrar, del *accidente*, todo aspecto plural.

6. 4. 6. Discurso de Ibn Sab'īn sobre el individuo (*al-šajs*)

El individuo es un universal que, unido o diverso, se le señala sin preocuparse ni de su próximo ni de su copartícipe.

Ibn Sab'īn, a través de *al-Muḥaqqiq*, niega totalmente el concepto lógico del *individuo*. Puesto que los lógicos actúan de modo que este *individuo* señala, únicamente, al *ser acondicionado* «muqayyad» o al ser *falso* «musta'ār», el *Muḥaqqiq* sólo ve en él la sombra de la Verdad. Siendo así, el *ser acondicionado* o *falso* no es otro que el *ser absoluto*. Esto, es para dejar a un lado todo aspecto plural. El *individuo*, entre otras cosas, puede dividirse en mental o corporal. Es lo contrario de lo que creían los *Hermanos de la Pureza* que veían al *Individuo* como corporal.

El *individuo* en Ibn Sab'īn es el que engloba los *Géneros supremos* que constituyen la verdad de este mundo. Para él, toda distinción entre fenómenos mentales y corporales debe ser apartada del ánimo, ya que niega radicalmente la pluralidad. Y las múltiples formas que presenta el mundo son sólo una ilusión visual para él.

6. 5. Las Categorías

Aristóteles había compuesto el tratado de las «*Categorías*»³⁷⁷ con el fin de estudiar los *términos* que, más tarde, serán conocidos entre los árabes con el

³⁷⁶Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 12b; edición de G. KATŪRA, p. 62.

³⁷⁷El tratado de las *Categorías* de Aristóteles, consta de quince capítulos. Los nueve primeros son los que consideran la mayoría de los investigadores como idénticos de Aristóteles, mientras que los seis restantes parecen ser espurios.

nombre de *al-Aʿynās al-ʿUlyā* o los géneros supremos en paralelo a los géneros simples (*al-Aʿynās al-Basīṭa*). Algunos investigadores como A. Badawī, nos informa de que los árabes, desde su primer contacto con el tratado de las *Categorías*, lo habían nombrado «*Qāṭigūryās*»³⁷⁸. Pero esta particular denominación no tardó en ser atada a un número de *diez* para designar a las categorías y a su número.

El número de estas «*Categorías*», al parecer, a través del «*Órganon*», no era tan limitado, ya que si fueran ocho en un tratado, en otro el número habría variado en más o en menos. Lo que explica que el mismo Aristóteles dudaba en cuanto al número. Además, se fijó sobre el número de diez sólo cuando compuso su tratado de «*Tópicos*». Por otra parte, había otros que quisieron modificar el número de estas categorías reduciéndola a grupos más amplios pero menores en número.

Los neo-platónicos, también intervinieron en la hermenéutica de las *Categorías* por lo que vemos a un Plotino que las redujo a cinco: sustancia, relación (que se predica de la sustancia), cantidad y cualidad (cuyo modo de ser consiste en estar en la sustancia) y movimiento (cuyo modo de ser consiste en ser acciones o afecciones de problemas que encierran estos tratados)³⁷⁹. En cambio, los estoicos, reducen a cuatro las categorías: en primer lugar, la sustancia o el sustrato, luego, la cualidad propia; después, los modos de ser y, finalmente, los modos de ser relativos³⁸⁰. Ibn Sabʿīn rechazó este punto de vista estoico y neo-

³⁷⁸A. BADAŪĪ, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: Vrin, 1968, p. 75.

³⁷⁹Véase GRACIELA E. MARCOS; MARIA ISABEL SANTA CRUZ; SILVANA G. DI CAMILLO: *Diálogo con los griegos: Estudio sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, 1ª ed, Buenos Aires, (Colihue Universidad) 2004; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL. Francisco Brentano, Ediciones Universidad Salamanca 2000, p. 146.

³⁸⁰Véase MADKŪR, MUḤAMMAD IBRĀHĪM: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications*. Paris, 1969, p. 84; BERRAONDO JUAN, *El Estoicismo*, 1ª edición, Barcelona 1992, p. 128; SEVILLA RODRIGUEZ MARTIN, *Antología de los primeros estoicos griegos*. Ediciones Akal, S. A, Madrid 1991, p. 51-2.

platónico, afirmando que las *categorías*, cada una distinta de la otra, pueden ser únicamente de *diez*³⁸¹.

Si el tratado de la *Isagogé* ha sido escrupulosamente tomado en su totalidad por Ibn Sab'īn, en las *Categorías* no era lo mismo porque, tratando los *homónimos*, los *sinónimos* y los *parónimos*, la introducción a éstos se vio totalmente descuidada por el místico³⁸². Ibn Sab'īn no podía hacer excepción a la regla, puesto que casi todos los lógicos musulmanes no concedieron ninguna atención a estas tres nociones que son estudiadas en esta *Introducción*. Contrariamente, fueron los retóricos árabes quienes, cuidadosamente, las estudiaron en el capítulo consagrado a la ciencia *Badī'* (*Ilm al-Badī'*). Para ellos, estas tres nociones forman parte de los estetizantes del estilo (*Muḥassināt lafẓiyya*) donde la estética de la forma obra sobre la del contenido.

En Ibn Sab'īn, las *Categorías* contienen los siguientes términos: la sustancia (*al-ṡawḥar*), la cantidad (*al-kamm*), la cualidad (*al-kayf*), la relación (*al-idāfa*), el lugar (*al-ayn*), el tiempo (*matā*), la posesión (*lahu*), la posición (*al-nasba*), la acción (*al-fi'l*), (*infi'āl*)³⁸³.

6. 5. 1. La sustancia (*Al-ṡawḥar*)

En Ibn Sab'īn la *sustancia* es el género supremo que precede, de hecho, a todas las demás *categorías* que son, en cierto modo, sólo unos accidentes con relación a ella. Pero, a pesar de su independencia, la *sustancia* acepta los atributos

³⁸¹IBN SAB'ĪN, "Les Questions Siciliennes", Ed cri de Š. YALTAKAYA, Beirut 1941, op, cit, pp. 46-60.

³⁸²ARISTÓTELES, L'Organon (Catégories), Ed, cri de J. TRICOT, Paris 1977, t. I y II, pp. 1-5.

³⁸³El orden al que obedecen estos términos pertenece a Ibn Sab'īn. Para Aristóteles, la *posición* toma la séptima plaza mientras que en Ibn Sab'īn retrocede hasta la octava. Esto ha sido precisado desde las primeras líneas en las que Aristóteles presentaba estas *Categorías*. Por otra parte, BADAŴĪ en su edición de *Manẓiq Aristū* (*La lógica de Aristóteles*), Al-Qāhira: Al-Kutub al-Miṣriyya. 1948-1952, t. I, p. 35, afirma que Aristóteles desplazó la *cualidad* otorgándole el cuarto sitio en lugar del tercero que había sido convencional en la presentación de las *Categorías*. Es la *relación* que tomó el tercer sitio.

y su volumen se localiza tanto en el espacio como en el tiempo. Para evitar todo equívoco, hay que decir que esta definición no concierne, en ningún caso, el *hyle* universal y la *sustancia absoluta*, porque la naturaleza de estos dos, siendo sublime, no acepta ser limitada en un volumen.

La *sustancia*, tan definida por los lógicos, puede ser dividida en sustancia espiritual y otra corporal. La *sustancia* espiritual, también, se divide en cuatro sustancias: *el alma, el intelecto, las formas abstractas e inteligibles y el primer hyle*. En cuanto a la *sustancia* corporal, esta se divide en dos: sustancia cósmica y sustancia física. La cósmica son los nueve astros³⁸⁴, en cambio la sustancia *física* es la que se refiere al simple y al compuesto.

Ibn Sab'īn no acepta la concepción lógica de la *sustancia*, por el hecho de que ésta implica la pluralidad por la multiplicidad de sus clases; y por su volumen que admite la localización y también por esta transformación debida a los atributos que se suceden en este volumen y que hacen de varios una sola forma. Para Ibn Sab'īn la *sustancia*, apenas no se pluraliza porque es una. Y es justamente a causa de su unidad que haya existido sólo la *sustancia* absoluta, que no es otra que la de *Dios*. Indefinible, esta última *sustancia* absoluta no tiene género superior a ella porque nada la precede. Y por lo tanto es una *sustancia* incambiable.

6. 5. 2. La cantidad (*Al-kamm*)

La *cantidad* es un todo que se puede estimar o medir por una de sus fracciones³⁸⁵. Es, además, *continua* y *discreta*. Cinco son las especies de la *continua*: cuerpo, superficie, línea, tiempo y lugar. Mientras que la *discreta* son

³⁸⁴Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 12b; edición de G. KATŪRA, p. 62 En Ibn Sab'īn, la sustancia cósmica es la que engloba a los nueve astros siguientes: < الفلك الحامل وهو الأطلس وهو العرش المكني، الثاني التالي له هو فلك < البروج وهو الكرسي الواسع، الثالث فلك زحل، الرابع فلك المشتري، الخامس فلك المريخ، السادس فلك الشمس، السابع فلك الزهرة، الثامن فلك عطارد، التاسع فلك القمر.>

³⁸⁵ *Budd al- 'Ārif*, f. 14 b; edición de G. KATŪRA, p. 69 Para Ibn Sab'īn la cantidad es: < كل شيء أمكن أن < يقدر جميعه بجزء منه>

solamente dos: el discurso y el número. La *continua* es toda cualidad que posee una diferencia común que ata su primero a su segundo como la línea en relación con el punto, o el presente con relación al tiempo. La *discreta* es la que no posee ninguna diferencia común, pero sí puede poseer un orden o un sistema particular como el número que obedece a un orden progresivo o decreciente.

Tal es la definición lógica de la *cantidad*. Pero Ibn Sab'īn la rechaza completamente, porque en resumidas cuentas, esta *cantidad* puede ser para él sólo una proposición que se remite o bien a la razón, o bien a los sentidos, con el fin de facilitar una operación cierta y asociativa. Entonces, la razón y los sentidos pueden ser sólo una palabra cuyo sentido contiene el significado del Ser absoluto. La *cantidad* es, pues, una proposición ilusoria que satisface sólo a los espíritus aminorados y enamorados de todo lo que es palpable.

6. 5. 3. La cualidad (*al-kayf*)

En la lógica, según el místico, la *cualidad* se interpreta de dos modos: respecto a los sucesos que durarían sólo un momento, como el enrojecimiento del vergonzoso y la palidez del temeroso; o respecto a los sucesos duraderos relacionados con los aspectos y las formas. Esta *cualidad*, entre otras cosas, se divide en espiritual y en corporal. La *espiritual* es toda *cualidad* ausente de los sentidos como la cólera, el entendimiento, el sueño y la ciencia. En cambio la *corporal* es relacionada con los sentidos y se divide en dos: *cualidad* que se refiere a su esencia como el calor o el frío entonces es activa “fā'ila”, y *cualidad* que no se refiere a su esencia porque es pasiva “munfa'ila” como la humedad o la sequedad³⁸⁶.

Ibn Sab'īn rechaza, categóricamente, la concepción lógica de la *cualidad*, porque según los lógicos, ésta no se refiere a las esencias separadas de la materia, pero sí se refiere a la materia misma por relación. Es así, entonces, como Ibn

³⁸⁶Budd al- 'Ārif, f. 14b.

Sab'īn niega totalmente la existencia de todo ser, salvo la del *Ser absoluto*. La materia y la relación sobre las cuales está fundada la concepción de la cualidad sólo son una ilusión y, por lo tanto, la *cualidad* también es una ilusión³⁸⁷.

6. 5. 4. La relación (*al-idāfa*)

La *relación* es la atribución de un objeto a otro objeto de tal modo que la afirmación de éste objeto sólo es realizable por la del otro; es decir que este objeto no lleva en sí ninguna negación del otro. La *relación*, por otro lado, se divide en dos objetos, *semejantes* y *no semejantes*. La relación de objetos *semejantes* es la que nombramos como *relación lógica*, porque la similitud entre estos objetos no se manifiesta solamente en su nombre, sino que también en su sentido: como el amigo, el hermano y el vecino, porque estas personas guardan siempre estos calificativos con todo lo que significan aunque la amistad, la fraternidad y la vecindad les relaciona. La misma esencia de cada uno de ambos objetos *semejante* o *no semejante*, y de los que uno es relacionado al otro, puede ser precedente o antecedente con relación al otro. La *relación* de dos objetos *no semejantes* se divide en dos: a) *relación* donde la esencia de uno de los dos objetos relacionados precede la del otro como el padre y el hijo, porque uno de los dos es relativo al otro cronológicamente. b) *relación* donde las esencias preceden a esta misma relación como el esclavo y su dueño, porque uno es relativo al otro, sus esencias como seres humanos precede la relación del esclavo a su dueño.

La *relación*, siendo sinónimo de dependencia, su esencia y su realidad está en la atribución y en el número; también lo están en la composición, en la distancia, en el espacio, en el a priori y el a posteriori, en la rareza y en la abundancia. El *Muḥaqqiq* según dicta Ibn Sab'īn en su *Budd*, considera a esta *Relación* como que es una ilusión porque únicamente revela la *pluralidad*. Esta ilusión debe ser eliminada para que este *Muḥaqqiq* pueda alcanzar su destino en la *perfección* (al-kamāl). En cambio, si es una verdad en un sentido monista,

³⁸⁷ Ibíd. f. 14b.

habría podido significar “*el eterno y el sistema puro*” donde la unidad de los seres es la única realidad.

6. 5. 5. El espacio (al-ayn)

El espacio es la composición de una sustancia en un lugar, como cuando decimos que “un tal fulano está en el mercado”. Las partes en los cuales el movimiento móvil se realiza son seis: el alto y el bajo; la derecha e izquierda; el atrás y el delante. Estas partes no presentan la totalidad del lugar pero sí lo describen parcialmente. Esto quiere decir que lo particular define a lo general, o de otra manera, es el lugar quién designa a su ocupante –como cuando respondemos a esta pregunta “¿dónde está?”, respondemos por “está en casa”–, porque el ocupante es completamente otra cosa que el ocupado. Es al ocupante a quien se tiende a designar por relación al ocupado. Sabemos que todo cuerpo físico goza de dos espacios: *próximo* (qarīb) y *lejano* (ba’īd), porque cuando se dice que “tal está en casa” éste, por las circunstancias, debe estar en una ciudad que, también, se encuentra en un país. Entonces, esta casa es un lugar próximo “con relación” a su ocupante, en cambio el país es un espacio lejano.

La concepción lógica del *espacio* es parcialmente rechazada por Ibn Sab’īn por la razón de que es concebible sólo cuando hay “contenido y continente”³⁸⁸. Entonces esto implica la pluralidad, que sería sólo a través de esta relación que existiría entre ocupante y ocupado. El *espacio* es necesario para el monista porque todo viaje extático necesita un comienzo, tanto en el *espacio* como en el *tiempo*. Se trata de una necesidad momentánea, porque una vez que el *Muhaqqiq* realiza un ascenso en el éxtasis y se une con el *Ser absoluto*, una rotura espontánea se hace entre él y toda esa ilusión nombrada esfera terrestre.

³⁸⁸ Budd al-’Ārif, f. 16 a.

6. 5. 6. El tiempo (*Matā*)

El *tiempo* es la atribución de una *sustancia* a un *tiempo*. La expedición de esta *sustancia* en el *tiempo* se divide en tres: el pasado, el presente y el futuro. El *tiempo* es, por una parte, una medida relativa a los movimientos astronómicos y, por otra, es una comparación de un acontecimiento con otro. Pero de todos modos, el *tiempo* no tiene ninguna relación con la *hacceidad* en el sentido más general de la palabra, es decir cualquiera que sea su sitio en el orden de la creación del mundo: por encima del tiempo (*dahr*) pero que lo precede, o creada al mismo tiempo que él, o posterior siendo más elevada que el tiempo. “La que precede el *dahr*” es sólo la esencia divina, es pues activa; por consiguiente el tiempo no puede en ningún caso sostenerla. “La que es creada con el *dahr*» no es otra que el *Intelecto* que es incambiable, es pues una segunda *hacceidad* y no la primera. En cuanto a “la que es posterior al *dahr* pero más elevada que el tiempo”, no es otra que el alma.

Cuándo o “*matā*” en general no significa las esencias separadas de la materia, porque Ibn Sab‘īn cree que la *hacceidad* Primera (Dios) precede al *dahr* porque deriva de lo divino. Así la *hacceidad* del *Intelecto* sobrepasa este *tiempo* ya que es un prolongamiento divino, pero el *alma* se integra en este *dahr* porque es mucho más influyente que el *Intelecto*; es también más elevada que el tiempo porque es la causa.

Por otra parte, Ibn Sab‘īn rechaza completamente la concepción lógica y filosófica del *tiempo*, porque para él, el *dahr* implica la existencia del a priori y del a posteriori. Son sus dos extremidades y sus dimensiones y esto acentúa, de manera segura, la diversidad de la *hacceidad*. Esta diversidad implica también una diversidad en el *dahr*, en el intelecto y el alma, mientras que éstos son sólo uno. Pues, el *tiempo*, es sólo una ilusión.

6. 5. 7. La posesión (*Lahu*)

La *posesión* es una composición que resulta de una fusión de dos sustancias. El efecto del *poseído* se manifiesta sobre el interior del *poseedor*. Porque el saber con relación al ser humano es una adquisición que depende de sus facultades psíquicas y memoriales. El mismo efecto también puede manifestarse sobre la persona del *poseedor* como por ejemplo, la enfermedad que puede manifestarse en el exterior sin alcanzar a su persona.

La *posesión*, además, puede remitirse a un poseído móvil como la adquisición de un animal, o a un poseído inmóvil como la adquisición de una parcela de tierra. También la *posesión* puede ser, en otro sentido, como *sentimental* “infi’āliyya” como cuando decimos: “tengo un gran valor” o “tengo un gran amor por él”. En general, esta *posesión* es sólo una atribución de un cuerpo a otro por adquisición. Pero, para el *Muḥaqqiq*, todas estas definiciones no revelan en absoluto la verdad de la *posesión*. Porque esta última, con relación a los “seres posibles”, les es atribuida sólo metafóricamente. El *monista* cree que todo lo que es relativo a este *ser posible*, ha sido tomado del *Ser Eterno*, pues la *posesión* es únicamente verídica respecto a este “*Ser eterno*”, porque la naturaleza del “ser posible” solo posee por relación, es en este sentido que el “*Ser Eterno*” es poseedor de hecho³⁸⁹.

6. 5. 8. La posición (*al-nasba*)

La *posición* es una composición que junta una sustancia a otra. Se trata de atribuir una cantidad a otra cantidad en un tiempo, en un lugar dado. Y cada parte de esas ambas cantidades es paralela a la otra, en el mismo lugar donde se encuentran contenidas. Esto es evidente para todo cuerpo y sujeto. El hombre, por ejemplo, goza de varias posiciones: se levanta, se sienta, etcétera, mientras que su volumen es el paralelo del lugar donde se encuentra, pero cuando se

³⁸⁹ *Budd al-‘Ārif*, f. 16 a.

desplaza, sus partes se desplazan también para otras partes del lugar. La *posición*, en sí misma, no es variable según la variación del lugar pero la posición y el lugar pueden ser los dos concebidos como tales, o sea por esencia, o sea por relación.

La *posición* sólo concierne a las sustancias corporales mientras que las sustancias separadas de la materia solamente tendrán *posición* cuando una interpretación alegórica interviene, como por ejemplo: “el *Intelecto* se sitúa en contacto con el *alma*”. Pero a pesar de esta interpretación alegórica, la concepción de la *posición* atribuida a una sustancia separada de la materia sólo ha sido abstracta y no real como lo es la que es atribuida a las sustancias corporales.

6. 5. 9. La acción (al-fi'l)

Los lógicos definen la *acción* como compuesto de sustancia y de cualidad. Algunas veces, su efecto permanece presente a través del “*actuado*” hasta después del cumplimiento de la *acción* por el *activo* “al-Fā'il” como por ejemplo: en su forma definitiva, la puerta atestigua siempre el acto del carpintero. El efecto, algunas veces, se eclipsa desde el cumplimiento de la *acción*, como el movimiento ejecutado en un baile o en una carrera.

Ibn Sab'īn explica la *acción* por el *activo*, lo que facilita su tarea de interpretación a partir de una visión metafísica. Esta visión prevé que el *activo* se refiere a creados que, en el orden de la creación cósmica, se encuentran inferiores al *Primer* creado cuya voluntad activa le ha sido transmitida por “al-Qasd al-Awwal” (*la intención Primera* -Dios). Este *Primer Creado* es activo por adquisición mientras que esta “*Intención Primera*” lo es sólo por esencia, es pues la causa de la *acción* consumada por el *Primero Creado*.

El verdadero *activo* para el *Muhaqqiq* no es otro que “al-Nizām al-Qadīm” (el *Eterno Sistema* - Dios) en cuanto al *Primer Creado*, es sólo un actuado³⁹⁰. Su *acción* ejercida sobre los creados encontrándoles inferiores sólo es metafórica. Y

³⁹⁰ Budd al- 'Ārif, 17 a.

ya que el activo - en un sentido propio - debe permanecerse a causa de su *acción* creadora, el actuado es perecedero porque es causado por dicha *acción*. El único *Ser Existente* no es otro pues que la Intención Primera porque es activa por esencia.

6. 5. 10. La *pasión* (yanafa'ilu)

La *pasión* es constada por sustancia y por cualidad. Es, de otra manera, la admisión del efecto de una *acción*. Por consiguiente, el *apasionado* es aquel sobre el cual se ejercita esta acción. Hay dos tipos de *pasión*, una es espiritual y otra es corporal. La *pasión espiritual* es una transmisión de una cualidad abstracta del activo al “apasionado”, por ejemplo: las ciencias son transmitidas a los alumnos por el profesor. En cambio, la *pasión corporal* es una admisión por el cuerpo del efecto de la acción. Por ejemplo: un golpe ejecutado por un golpeador es un sufrimiento para un golpeado.

Por otra parte, la *pasión* se remite a todos los creados sin excepción ya que se refiere a ellos por esencia. Pero con relación al primer creado, es absolutamente unida a él en el género y en la especie y es lo que nombramos “*pasión intelectual*”. Correspondiendo a los creados inferiores, es nombrada “*pasión espiritual*” separada de la materia, como la emanación de los intelectos unos de otros.

En general, la *pasión* sólo puede ser espiritual cuando significa la perfección. En cambio, si se refiere al mundo físico puede significar la perfección o la imperfección. Tampoco puede ser dicha sobre Dios a condición de que su significado relativo a la verdad divina sólo sea verbal y no antológico, como cuando decimos que “Dios acepta las súplicas de los necesitados” en el sentido de que esta aceptación no resulta de una acción superior, sino de una bondad que emana de una acción soberana, activa y no actuada.

6. 6. Los Suplementos de las Categorías (az-Zawā'id)

6. 6. 1. Los opuestos

Los opuestos son de dos clases: los que son relativos al *discurso*, y los que dependen de la *naturaleza de las cosas*. Los discursivos son como la afirmación y la negación de una cosa con respecto a otra. También, pueden ser verídicos como también no lo pueden ser. En cuanto a los *opuestos* que dependen de la naturaleza de las cosas, son de tres tipos: los contrarios, los relativos y la privación de la posesión.

a) Los *contrarios* son dos cosas de las que una es forzosamente considerada como una negación de la otra. Son de dos tipos: aquellos que poseen un medio y los que no lo poseen. Sobre los primeros, tenemos, por ejemplo, la certeza de que existe un color mediano entre el blanco y el negro que es el gris y así otros ejemplos. En cambio, no hay ningún término mediano entre dos *opuestos* como la salud y la enfermedad, el frío y el calor o la vida y la muerte. En efecto, la especificidad de los *contrarios* puede remitirse al cuerpo y al espíritu, porque la blancura y la negrura son siempre unos calificativos que se remiten a los cuerpos, mientras que los calificativos como el saber y la ignorancia se remiten sólo al espíritu.

b) Los *relativos* significan una relación entre dos cosas homogéneas donde la afirmación de una depende de la otra, como cuando decimos: “esto es más grande que esto, o más pequeño”³⁹¹.

c) En cuanto a la *privación y la posesión*, estas atestiguan una atribución al *contrario* y al *relativo* a la vez, porque si la *privación* se remite a la posesión, el contrario no se remitirá a eso (la posesión a la privación) ya que se dice: “Ciego de vista” y no “vista de ciego”. Esto quiere decir que allí dónde se realiza la posesión, la privación es posible. Únicamente, es el sentido común que nos

³⁹¹ Budd al- 'Ārif, f. 18.

comunica la utilización correcta de la *privación* a la *posesión*, porque no es sensato atribuir, por ejemplo, la esterilidad a los niños

6. 6. 2. El prioritario «*Anḥā'u al-taqaddum*»

El *prioritario* se define en los siguientes puntos:

i). El *prioritario* en el “tiempo” es toda cosa que comparada con otra se revela más antigua. El *posterior* es su contrario.

ii). El *prioritario* por “naturaleza” es cuya existencia depende de la de su *posterior*, porque la existencia del número dos por ejemplo, es confirmada sólo por la del número precedente es decir la del número uno. La negación del *prioritario* implica la del *posterior* y la existencia de éste suprime la del *prioritario*.

iii). El *prioritario* por “causalidad” es el que existe sólo con su *posterior*, porque la aparición por ejemplo del sol anuncia la existencia del día. Así que los dos cohabitan siempre cuando el primero es la causa del segundo.

iv). El *prioritario* por “honor” es una relación de dos cosas de la que una es más perfecta que la otra, como el empresario con relación a sus empleados.

v). El *prioritario* por “jerarquía” es el elemento favorito que, comparado con otro menos favorito, merece, por principio, ser valorado al lado de una autoridad superior, como el ministro y el vigilante sentados delante de un rey.

Es posible que una sola cosa pueda acumular estos cinco sentidos de la *prioridad*, como es posible también que una cosa sea prioritaria con relación a otra y posterior con relación a una tercera.

6. 6. 3. *El movimiento (al-Ḥaraka)*

El movimiento cuenta de seis tipos, entre los cuales dos son relativos a la sustancia: el movimiento esférico y el de la corrupción “ḥarakatā al-Kawn wa-l-Fasād”; otros dos son relativos a la cualidad: el movimiento del salto y el del cambio “ḥarakatā al-naqla wa-l-tagayyur”; y otros dos últimos son relativos a la cantidad: el movimiento del crecimiento y de la desaparición “ḥarakatā al-rabw wa-l-iḍmilāl”³⁹².

Para Ibn Sabʿīn el *movimiento* es solamente una relación que aparece en las personas de cortos alcances, así como un factor cambiante y activo sobre las esferas, entonces este movimiento para él es sólo una ilusión.

6. 6. 4. *El objeto pertenece a otro objeto (al-Šayʿu fī al-Šayʿ)*

Según Ibn Sabʿīn, el *objeto* puede estar en un lugar, en un tiempo y en un recipiente, de modo que un accidente se encuentra en una sustancia o una *especie* en un *género*. “El *objeto* de modo esencial o accidental puede existir en un *objeto*, por otro *objeto*, con otro *objeto*, después de otro *objeto* y para otro *objeto*”, porque la existencia del relincho de los caballos anunciando la salida del rey es accidental porque se realiza por coincidencia. En cambio, la quemadura, con relación al fuego, es esencialmente necesaria.

6. 6. 5. *Los simultáneos (Maʿan)*

Los *simultáneos* son de cuatro tipos: Los que son en el tiempo, en el lugar, en el grado y en el discurso. Los primeros son los que tienen una misma y única existencia; los segundos son contenidos en un único lugar; los terceros son los que tienen en torno de un principio dado, el mismo grado, la misma igualdad y la misma dimensión; en cuanto a los últimos son como las especies que, en el seno de su género, ocupan una sola plaza.

³⁹² Budd al-ʿĀrif, 18a

6. 6. 6. Los indispensables (*al-mutalāzimān*)

Los *indispensables* son dos objetos donde la existencia de uno implica la de otro, sea de manera esencial, o de manera accidental. En otro sentido, los *indispensables* cuentan de dos tipos: los que existen por *cantidad*, y los que existen por *necesidad*. Estos últimos se dividen en dos: los que tienen una existencia necesaria imperfecta y los que tienen una existencia necesaria perfecta.

Finalmente, podemos decir que Ibn Sab'īn a la hora de estudiar a estos suplementos de las *Categorías*, se contentó con repetir lo que dijo Aristóteles en su "*Órganon*" y los que redactaron los *Hermanos de la Pureza*, salvo en el párrafo donde evocó *el movimiento*. Si lo comparamos con Aristóteles, observamos que este místico dio dos otros suplementos (el objeto pertenece al objeto y los indispensables) que el mismo Aristóteles no evocó.

6. 7. Peri Hermeneias o De la Interpretación (fī -l-'ibāra)

La primera de las cosas que hay que observar en este tratado dedicado a *Peri Hermeneias* es aquel espíritu sucinto por el cual este místico da la impresión de minimizar la importancia de la *Lógica formal*. Porque en tan sólo tres páginas, el místico presenta el pensamiento aristotélico tal como es trazado en "*De la Interpretación*" de Aristóteles. Es un gesto infrecuente por parte de nuestro místico, de manera que esta vez no criticó a nadie ni propuso una concepción personalmente análoga. Esto hace de este capítulo una reflexión aristotélica.

En nuestro pensar, Ibn Sab'īn habría debido simplificar las cosas en lugar de reducirlas, ya que no se pueden aclarar ciertas cuestiones filosóficas tan enigmáticas destinadas a los principiantes. Para una buena presentación de este tratado, es conveniente simplificarlo teniendo en cuenta las subdivisiones de sus temas que obedecerán al orden siguiente:

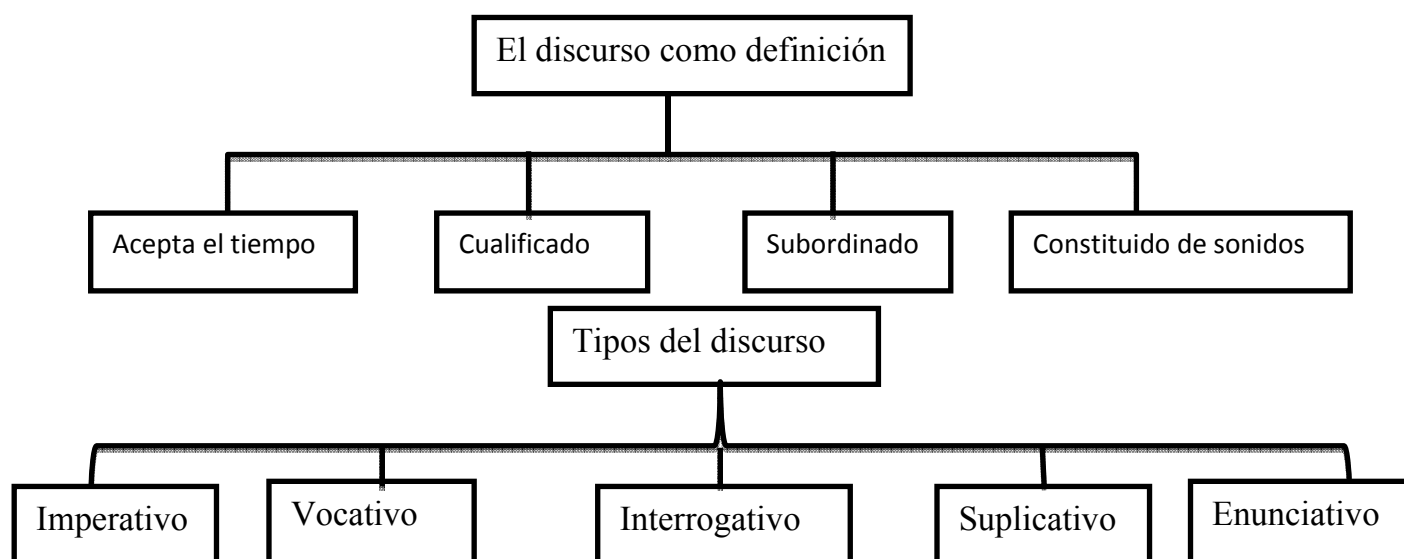
En primer lugar, Ibn Sab'īn tomó de Aristóteles la *introducción* de su obra «*De la Interpretación*» para describir las relaciones que hay entre las cosas, el pensamiento, la proposición y el libro. Se trata pues de un préstamo ligeramente diferente del aristotélico.

Las “cosas” son primeras si se tiene en cuenta el hecho de que son orígenes de todas las nociones. Son también últimas porque por su valor perceptible concluye la extensión semántica del Libro. Porque el Libro refleja a la proposición y, ésta a su manera interpreta el pensamiento que es sólo un reflejo de las cosas significando su propia esencia. El Libro también puede ser primero partiendo de esta consideración, y último si se considera la primacía de las cosas.

En un segundo párrafo que trata a la obra *De la interpretación*, Ibn Sab'īn habla de elementos que constituyen toda proposición. El primero de estos elementos es el *nombre*; luego viene el *verbo* y la *partícula* “al-ḥarf”. Siguiendo de manera subyacente la interpretación aristotélica en casi todo el capítulo, Ibn Sab'īn se limita a definir estos elementos de una manera no tan diferente de la que define el mismo Aristóteles. Pues, primero trata de definir el *nombre* de que es “un sonido supuesto de manera convencional, pero sin ninguna referencia al tiempo ni tampoco a alguna de sus partes. En cuanto se separa alguna de sus partes, esto tendrá el significado del *nombre*”. En segundo lugar, define al verbo diciendo que es “*un sonido que no solamente lleva consigo un significado particular, sino que posee además una referencia temporal y que ninguna parte de él tiene significado*”. Por último, trata de definir la partícula o la “letra” relatando que es “*un instrumento que significa un sentido singular de manera que nunca podemos entenderlo sin su relación con el nombre y el verbo*”

En el tercer párrafo, reservado únicamente para el discurso y que refleja una visión de los retóricos y de gramáticos árabes, Ibn Sab'īn, en lugar de referirse a Aristóteles, obedece a las exigencias de la lengua árabe como todos los

lógicos musulmanes de modo que presentó el discurso como definición con varias categorías.



De todas estas categorías del discurso, el *enunciativo* es el que más motiva el interés de Ibn Sab'īn.

6. 8. Analítica Primera

Apasionado de esta tendencia sucinta, Ibn Sab'īn, para presentar los Primeros Analíticos, sólo pudo hacer algunas alusiones incapaces de dar una idea, siquiera general, de esta obra aristotélica que cuenta de dos libros. Si la Primera Analítica de la edición en árabe hecha por Badawī, ocupa una gran parte del primer tomo, Ibn Sab'īn trató, sin éxito, de resumir todo el tratado aristotélico en tan solo dos páginas de su *Budd*³⁹³. Por lo tanto, podemos decir que es un descuido expresamente deseado por parte de este místico.

Ibn Sab'īn como hemos mencionado anteriormente no reconoce a la *Lógica formal* ninguna importancia pedagógica que podría servir en el principio educativo del novicio místico. Es en este sentido que los temas de la *Analítica*

³⁹³ *Budd al- 'Ārif*, ff. 20-21

Primera, que son la *Interpretación*, el *silogismo* y el *discurso*, han sido trágicamente abreviados. En cambio, los *Términos preliminares*, la *Isagogé* y las *Diez Categorías*, constituyen para él, temas fundamentales y necesarios para este novicio. Es por eso que han sido bien estudiados, criticados, bien refutados y reemplazados por una visión propiamente personal.

Los temas a los cuales Ibn Sab'īn se refiere en su capítulo consagrado a la *Analítica Primera*, no son solamente reflejo de una concepción aristotélica, sino que hasta adoptan los mismos ejemplos que Aristóteles daba para aclarar sus ideas. He aquí esos temas:

- Los tipos de las *premisas* y de las *proposiciones*
- El significado del término *al-ḥadd*, sobre todo el *término medio*.
- El significado de la *forma* “*al-ṣakl*” y sus tipos.
- El significado del *Silogismo*.
- Las proposiciones *convertibles* e *inconvertibles*.

Los tipos de *silogismos*: silogismo categórico, silogismo hipotético y silogismo modal.

Los tipos de las *conclusiones*: segura, dudosa y falsa.

Los tipos de *premisas* del silogismo: demostrativo, dialéctico, retórico y poético.

Comparando este capítulo de Ibn Sab'īn con la *Analítica Primera* de Aristóteles, observamos, a primera vista y sin profundizar en los hechos, la ausencia de capítulos que tratan temas como los de *Silogismo asertórico*, el *Pro silogismo*, el *Catasilogismo*, la *Teoría de la Abducción*, la *Objeción* y la *Entimema*.

6. 9. Analítica Segunda

Si los capítulos que conciernen a la *Ciencia* en la *Analítica Segunda* ocupan en la edición en español de Gaspar Quintana Alberni un total de ciento sesenta páginas, es decir la totalidad del libro I consagrado a debatir el estudio del *silogismo demostrativo*, y si los mismos capítulos ocupan en la edición de Badawī un total de noventa y siete páginas, el capítulo sab'īnī no ocupa siquiera los dieciséis folios de su *Budd*. Esto nos parece que no se trata, únicamente, de un resumen de la obra aristotélica como lo hicieron la mayoría de los lógicos musulmanes a lo largo de toda la historia de la filosofía musulmana, más bien se trata de una inspiración temática que se burla del método de los demás e Ibn Sab'īn es el único en practicarlo.

Al mismo tiempo, Ibn Sab'īn intenta seguir fiel a su espíritu sucinto, y por eso lo vemos excusarse por haber descuidado del otro tratado, *Analítica Segunda*, toda la parte que trata el estudio del *silogismo demostrativo* por hablar sólo de la *Ciencia*. Por consiguiente, lo que dijo sobre esta ciencia no tiene nada de fundamento o relación alguna con la concepción aristotélica. Es una concepción islámica que recuerda a aquella de Al-Fārābī expuesta en su *Ihsa al'ulum*. Esto se confirma cuando se sabe que Aristóteles había visto la *demonstración* en su relación más íntima con las ciencias, porque las dos, para él, van paralelamente juntas. Ibn Sab'īn en cambio sólo presenta de esta ciencia un concepto jurídico y farabí por la subdivisión de ciencias. Ibn Sab'īn adopta el punto de vista de los jurisconsultos, mientras que la clasificación de estas ciencias en la jerarquía epistemológica adopta el sistema farabí.

En el capítulo dedicado a la *ciencia*, Ibn Sab'īn comienza con una serie de definiciones variables sobre la misma. Estas definiciones, en su conjunto, representan dos tendencias: una es lógico-filosófica y otra es mística. Las dos, por supuesto, son rechazadas por Ibn Sab'īn ya que rechaza a la primera, por el hecho de que su ambición se fija en los límites del lenguaje para designar la *verdad* y la

falsedad, es decir, que no va más allá de la *Ciencia*. En cuanto a la otra tendencia, ésta está más cerca de su sentido y de su corazón que de la primera. Las definiciones de la tendencia mística, aunque apuntan al más allá, no ven el mundo como una unidad absoluta y verídica ya que prueban la distinción entre el saber, lo sabido y el sabio.

De otra parte, Ibn Sab'ín presenta cuatro definiciones de la *ciencia*, pero de una procedencia variable: jurídica, ash'arí, filosófica, mística.

a) La definición jurídica prevé que la *ciencia* es el conocimiento de las leyes canónicas cuya sola salida es el *Iytilhad* (el esfuerzo de búsqueda).

b) Los ash'aríes conciben que la ciencia es un conocimiento racional de lo que es real, cualquiera que sea la vía de su transmisión: por los cinco sentidos, por necesidad, por información de los individuos o de los grupos y por demostración.

c) Los filósofos distinguen una ciencia teórica de otra ciencia práctica. La ciencia teórica no es otra que la *Lógica formal* que es un arte por el cual se distingue, teóricamente, la verdad de la falsedad y, prácticamente, el bien del mal. Es en cierto modo el conocimiento de los seres como tales. La *Ciencia* práctica es la que hace efectiva una noción. Su objetivo más lejano es evitar el mal para adquirir el bien.

d) En lo que concierne a la definición de la ciencia vista por los místicos, Ibn Sab'ín abre un paréntesis enigmático y delirante. El místico es, por esencia, el único que adquiere el conocimiento, porque es en él donde se unen el saber, el sabio, lo sabido, el ser real, el verdadero, el orden y el necesario. Sí es ignorante cuando sí es sabio y sí es sabio cuando sí es ignorante. Nuestro ser define lo definible, pero la nada lo reniega.

Después de esta exposición de las definiciones de la ciencia según los cuatro hombres, pertenecientes cada uno a su rango, Ibn Sab'īn desarrolla, a su manera, algunas críticas contra ellos.

a) Para Ibn Sab'īn, las ciencias jurídicas son globalmente muy útiles pero, teniendo en cuenta sus ramificaciones son corrompidas. Y si los conocimientos de los jurisconsultos son verdaderos en género, no lo son en especie porque su poder se limita a todo lo que ata al *Ser* a su aspecto terrestre.

b) En cuanto a las ciencias de los *aš'ríes*, tienen un origen corrompido ya que resultan de la razón pura. Sus conclusiones son provechosas sólo cuando se tienen en cuenta sus fines y sus causas. Estos fines y estas causas tienden a consolidar la fe musulmana.

c) En cuanto a las ciencias filosóficas, son, desde el punto de vista teórico, muy razonables y sus principios también son verdaderos. Pero por su esencia, no ofrecen ningún beneficio desde el momento en que su objetivo no es el conocimiento del ser como tal. Entonces, este ser es sólo concebible en un contexto monista absoluto.

d) Las ciencias místicas por fin, si facilitan la gradación en las diferentes estaciones extáticas, lo hacen apoyándose en primicias lógicas. Curan el mal celeste por remedios terrestres: es el ejemplo de Al-Gazālī. Su objetivo, pues, no es otro que la destrucción del ser, porque el placer que da el descubrimiento de esta destrucción de carácter extático y las ciencias místicas lo quieren de un gusto terrestre.

e) Para concluir, Ibn Sab'īn propone a la ciencia del *muqarrab* como verdadera definición, puesto que consiste, en primer lugar, en hacer de la ciencia un medio para conocerse a sí misma. Dicha ciencia consiste en conocer la quiddidad del Intelecto y del alma; creer en el ser absoluto distinguiéndolo del que es definido o supuesto. Producir del aniquilamiento un medio para unirse con el

Sistema Eterno y liberarse de la hacceidad relativa y de las esencias separadas y de desplazarse entre dos orientaciones: hacia Él y para Él (Dios). El autor nos explica que esta definición es tan amplia que ni siquiera varios tomos son suficientes para contenerla.

CAPÍTULO VII: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO SAB'ĪNĪ

7. 1. El problema de la filosofía en el pensamiento sab'īnī

La posición de Ibn Sab'īn en relación con la filosofía, no es otra que la del descuido, ya que se limita a darle a esta ciencia unas definiciones que reflejan su punto de vista filosófico y no místico. Aquel descuido se refleja en el número reducido de definiciones propuestas por él sobre tal ciencia.

Ibn Sab'īn como sabio, selecciona un número determinado de definiciones sobre filosofía y sobre otras cuestiones importantes como lo son el alma y el intelecto. Las definiciones que se han encontrado sobre la filosofía en su *Budd al-Ārif* son seis en total. Estas, han sido presentadas en seis líneas, a razón de una línea cada una³⁹⁴. He aquí figuran según como están alineadas en el *Budd*:

- «La filosofía es el conocimiento de la verdad de las cosas»

<الفلسفة هي معرفة الأشياء على حقيقتها>

- «La filosofía es el conocimiento de las cosas divinas y humanas»

<الفلسفة هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية>

- «La filosofía es ser preocupado por la muerte»

<الفلسفة هي الاهتمام بالموت>

- «La filosofía es el conocimiento de Dios según las posibilidades del hombre»³⁹⁵

³⁹⁴Estas definiciones -de filosofía- han sido desplazadas de su sitio lógico, porque en lugar de preceder el capítulo donde están estudiados el *Intelecto* y el *Alma* - es decir, dónde se manifiesta el pensamiento filosófico Sab' īnī- han sido comentadas en la parte que expone los tratados de la lógica y precisamente en el de Analítica Segunda.

³⁹⁵ Esta definición de la filosofía, encontrada en el *Budd* de Ibn Sab'īn, se remite a Platón que asimila el esfuerzo filosófico a una evasión y esta evasión es la de «asimilarse a Dios en la medida de lo posible». Véase *Histoire de la philosophie en Islam* de 'A BADAWĪ, *op, cit*, t. II, p. 397. La misma definición se encuentra en *Rasā'il* de Al-Kindī, editado por Abū Riḍā, El Cairo, 1948, t. II, p. 172.

< الفلسفة هي المعرفة بالله عز وجل، على قدر طاقة الانسان >

- «La filosofía es arte de las artes y oficio de los oficios»

< الفلسفة هي صناعة الصناعات ومهنة المهن >

«La filosofía es el amor a la Sabiduría»³⁹⁶

< الفلسفة هي محبة الحكمة >

Las seis definiciones hechas sobre la palabra filosofía, no nos ayudan de mucho ya que no presentan en nada esta gran disciplina considerada por los antiguos griegos y los filósofos árabes desde mucho tiempo como «*ciencia madre*»³⁹⁷. Los conceptos como *intelecto* y *alma* son los que han merecido un gran interés por parte de Ibn Sab'īn, ya que son fundamentales en la filosofía como lo son en la mística.

En lo que se refiere a otros conceptos que aparecen frecuentemente en los estudios de filósofos musulmanes, como los de *Física* y *Ética*, Ibn Sab'īn se conforma, simplemente, con hacer algunos ecos sobre ellos, puesto que no son importantes en su pensamiento místico.

7. 2. El problema del *intelecto* y del *alma* en el pensamiento sab'īnī

Ibn Sab'īn trató el problema del *intelecto* «'aql» y del *alma* «nafs» en tres posiciones: la primera consiste en que el místico haya definido a estos dos conceptos como temas puramente filosóficos y, en separarlos según una visión puramente peripatética. Trata de presentarlos como teniendo una sola existencia cuya integración se realiza en la dependencia de cada uno del otro. En su

³⁹⁶ Ms, *Budd al- 'Ārif*, f. 30b; edición de G. KATŪRA, p. 120.

³⁹⁷ Estas definiciones de Ibn sab'īn sobre filosofía, aunque cubren todas las disciplinas que formaban parte de la filosofía tal como fue concebida por los griegos y los árabes, sólo reflejan una constante de todo lo que es más ingenuo de este místico.

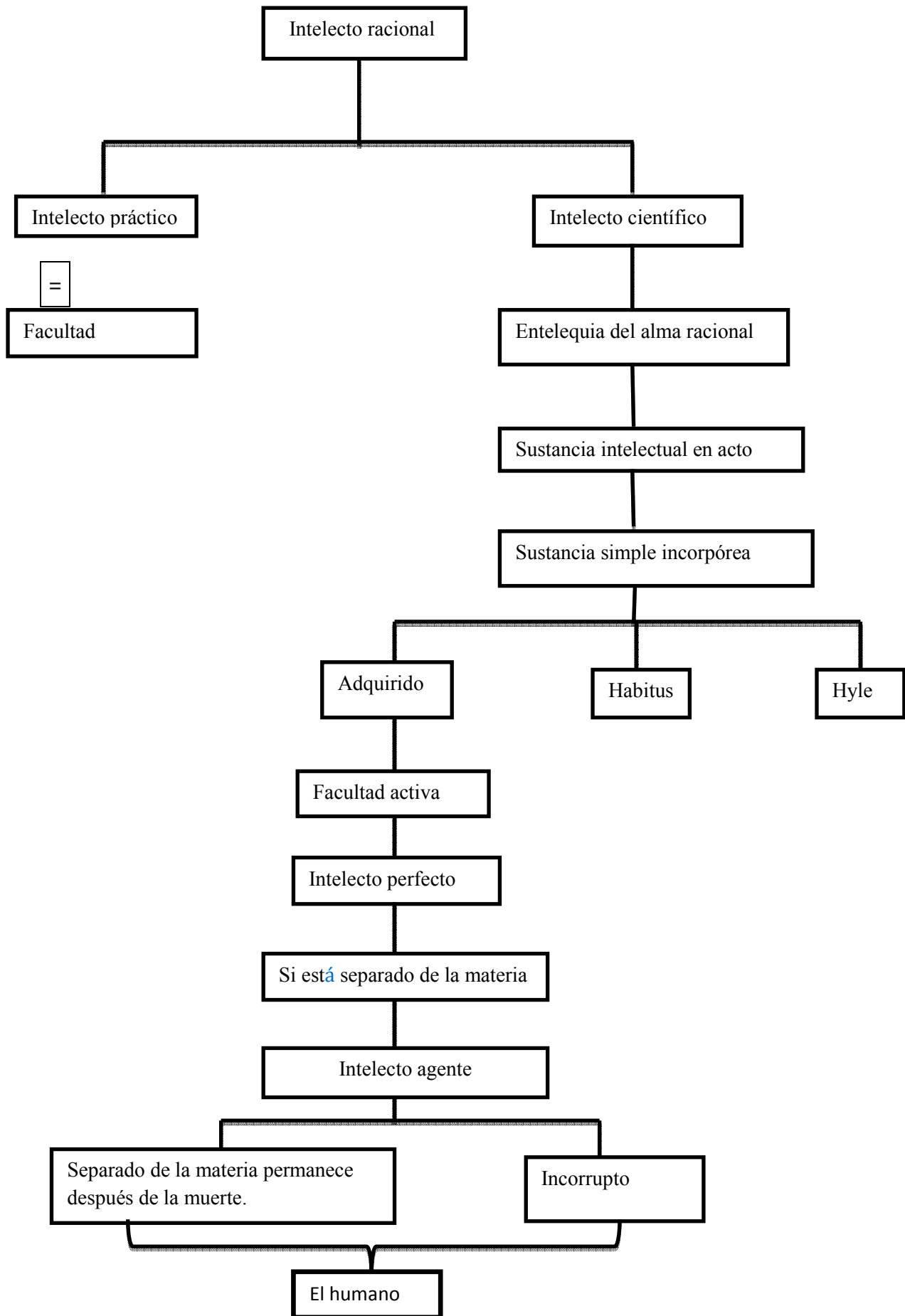
argumentación, el místico se basó sobre citas textuales tomadas de filósofos griegos y árabes, pero interpretadas a su manera.

En la segunda posición, Ibn Sab'īn aspira a través de un discurso crítico, a mostrar con toda claridad la concepción material (lógica) de las cuatro personas - el alfaquí, el aš'arí, el filósofo y el místico-, para llegar a una conclusión que se manifiesta en este tipo de declaraciones del autor: «*Estas personas realizan un esfuerzo mental enorme para probar una futilidad*». Pues, la originalidad de Ibn Sab'īn reside, sobre todo, en estas críticas.

En la tercera y última posición, Ibn Sab'īn defiende toda conclusión con la cual el *muqarrab* (allegado a Dios) refuta todo significado del *intelecto* y del *alma* que no se conforma con lo que propone. Y defiende su propia concepción edificada sobre los principios del monismo existencial absoluto. Es a partir de esta concepción, que Ibn Sab'īn marca los primeros pasos de su originalidad.

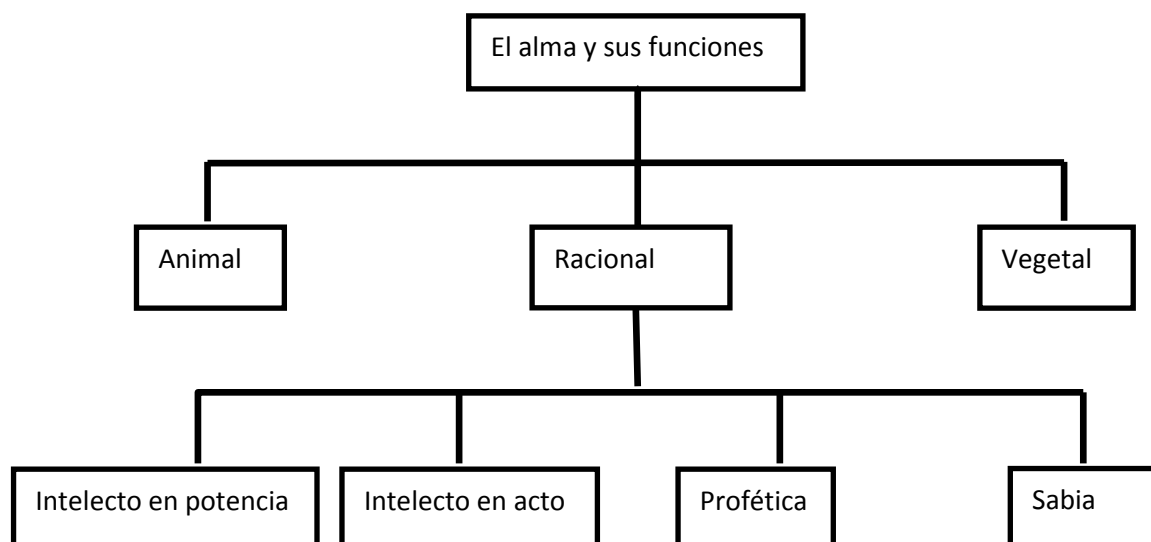
7. 2. 1. El problema del Intelecto

En lo que se refiere al tema del *Intelecto*, Ibn Sab'īn está de acuerdo con la opinión de los filósofos y por lo tanto considera que éste deriva del alma racional. Trata de presentarnos el siguiente esquema:



7. 2. 2. El problema del alma

Ibn Sab'īn admite la visión de los filósofos sobre el alma, puesto que coincide con ellos sobre el número de los géneros del alma y, por lo tanto, da las mismas perspectivas que daban los filósofos a estos géneros. El esquema siguiente lo explica todo:



El alma *racional*, comparada con esos géneros del alma, es la única *sustancia inmortal*. Cada uno de esos géneros citados en el esquema se caracteriza por acciones, facultades y atributos propios de ella, pero algunos no son independientes de otros, porque cada uno de ellos es sólo un escalón para un único alma, que se diversifica según la diversidad de sus funciones. Esto quiere decir que esa alma es una sustancia que posee varias facultades.

El más bajo de estos géneros está considerado como materia para el más alto, y el más alto como forma para el bajo. La *vegetativa*, encontrándose en el bajo de esta escala, es una materia para el alma *animal* que es una forma para ella, sabiendo que el alma *racional* es la más alta en la jerarquía de las almas particulares.

La reacción del alma *vegetativa* sobre el cuerpo humano se manifiesta en su interés de la nutrición que reproduce el crecimiento, mientras que la no-

nutrición causa su deterioro. Por consiguiente se protege a la persona por nutrición, y a la especie por el crecimiento.

7. 3. El *intelecto* visto por los cinco hombres

7. 3. 1. El alfaquí (al-faqīh)

El alfaquí da a la palabra *Intelecto* «'aql» muchos sentidos tanto lingüísticos como jurídicos. Para él, es una designación cuya atribución a un individuo implica forzosamente su responsabilidad jurídica, así como su aptitud para cumplir con los ritos canónicos³⁹⁸. Es sinónimo de sabiduría y de inteligencia como cualidad, que Dios creó en el ser humano, ayudándole a distinguir entre el bien y el mal.

En el alfaquí, además, el *intelecto* es un término que deriva del verbo «'aqala», es decir, razonar. Por eso se dice que el *intelecto* «capta los conocimientos y cierra delante del alma el camino de los caprichos». Para Ibn Sab'īn, este alfaquí no nos explica este *intelecto* de manera lógica para deducir si es sustancia o accidente, espiritual o corporal, eterno o creado³⁹⁹ ya que su campo epistemológico no sobrepasa las presuposiciones donde adquiere su ciencia, sus juicios y sus esfuerzos de búsqueda «iḡtihād» y por lo tanto, se ignora todo método de demostración.

7. 3. 2. El teólogo (al-aš'arī)

En Ibn Sab'īn, el aš'arī utiliza en su solicitud para conocer la verdad del *intelecto* otro sentido distinto al que utiliza el alfaquí, puesto que sigue el método especulativo, el de la lógica y la demostración. Así que desde sus primeros pasos, el aš'arī no admite el *intelecto* como nombre «ism», sino como sentido

³⁹⁸Budd al- 'Ārif, f. 35b; edición de G. KATŪRA, p. 136, donde dice Ibn Sab'īn lo siguiente:

< وهو عنده صفة يلزم بوجودها التكليف ويقع عليها الخطاب ويتأتى بها ادراك المعلوم >

³⁹⁹ Ibid, f. 35b.

«ma'nā»⁴⁰⁰. Es por esto que Ibn Sab'īn se ve en la obligación de empezar a resumir claramente los pasos de este aṣ'arī según el siguiente orden:

a) Para el aṣ'arī, el intelecto es un ser «Maw'yūd», es decir que existe, y no un no-ser «Ma'dūm». Es «ser» porque existe y, visible para uno y no para otro.

b) el aṣ'arī debe preguntarse sobre la existencia de este *intelecto*, si es creado «حادث» o eterno «قديم». Su afirmación sería que este intelecto es creado, porque su existencia es precedida por un «no-Ser». Siendo así, este teólogo elimina del intelecto todo concepto que puede afirmar su eternidad.

c) La pregunta que plantea el aṣ'arī es la de si ¿este intelecto es un atributo o una descripción? Su respuesta afirmaría que es un atributo, puesto que no admite ninguna descripción.

d) En el aṣ'arī, los atributos del intelecto son de dos clases: *perfectos* e *imperfectos*. El intelecto no puede ser una descripción imperfecta, porque tendemos al elogio atribuyéndolo como cualidad a alguien. Entonces nos queda decir que es una descripción perfecta que reúne a estos atributos como el saber, el entendimiento, el habla, etcétera. Este aṣ'arī elimina de este intelecto todos sus atributos, debido a que estos podrían ser propios de un sabio como lo son de un ignorante. Y es, por eso, que se debe considerar a este intelecto como una ciencia. Para concluir, Ibn Sab'īn criticó severamente a este aṣ'arī por el hecho de que considera al intelecto como accidente y no como sustancia⁴⁰¹.

7. 3. 3. El filósofo (al-faylasūf)

Según Ibn Sab'īn, el filósofo atribuye al Intelecto varias definiciones:

⁴⁰⁰Ibid, f. 35b. <و الأشعري لم يقبل العقل من حيث هو اسم وإنما قبله من حيث هو معنى>

⁴⁰¹Budd al- 'Ārif, f. 37 b; edición de G. KATŪRA, p. 138.

La primera sería que el *intelecto* es todo lo que el hombre puede adquirir de los juicios universales por sus propias experiencias. Es pues el conjunto de sentidos acumulados en el espíritu que sirve de premisas para deducir los juicios universales y los particulares.

La segunda es la de que el intelecto es toda cualidad elogiada manifestada en los actos del hombre, como la de su movimiento, de su inmovilidad, de su lenguaje y de su elección de las cosas.

En la tercera definición, el *intelecto* se revela diferente comparándose con la *ciencia*, pues, mientras que esta última se realiza por medio de la adquisición (iktisāb), el otro es intuitivo, puesto que es el conjunto de *concepciones* (taṣawwurāt) y de *asentimientos* (taṣdīqāt) intuitivos del *alma*.

En otra definición, el *intelecto práctico* ('amalī) es toda facultad psíquica en la cual se encuentra otra facultad concupiscible. La primera será una fuerza motriz de la segunda.

En lo referente al intelecto teórico (naẓarī), éste es toda facultad del alma que admite la quiddidad de los universales tal como son. De él derivan varias facultades psíquicas nombradas también intelectos y son los siguientes:

- El *intelecto hyle* (hayūlā) nombrado, también, como *intelecto en potencia*, es una de las facultades del alma, cuya esencia es poseer la facultad o la disposición de abstraer la esencia y las formas de todo lo que existe de su materia, de modo que estas formas constituyen una forma por sí, sin materia. Es él quien recibe las formas abstractas de sus materias, y por consiguiente su propia forma. Una vez que entra en posesión de estas formas, se hace un *intelecto en acto* y, por lo tanto, su potencialidad se actualiza.

- El *intelecto en acto* (bi al-fi'li) es toda potencia aumentativa que refleja en el alma una forma inteligible, que cada vez solicitada, se presenta para el alma.

- El *intelecto adquirido* (al-mustafāḍ) es toda quiddidad separada de la materia, pero formada en el alma a partir de su forma exterior.

- El *intelecto activo* (al-fa'āl) es toda quiddidad privada de la materia. Es una sustancia con la cual este *intelecto* pasa de lo virtual al acto.

En general, según Ibn Sab'īn, el *intelecto*, a pesar de estos diversos sentidos, sólo puede ser divisible en dos: el primero es un *intelecto* que concierne al Ser primero y que es una sustancia espiritual (yāwḥar rūḥānī) simple que rodea todas las cosas de manera espiritual. En cambio hay otro *intelecto* que está considerado como «facultad psíquica» cuyo acto no es otro que la distinción, el lenguaje, la concepción y el asentimiento.

En lo que se refiere a todos estos *intelectos*, los filósofos griegos resaltaron muchas de sus cuestiones, una de ellas es la cuestión relacionada con el rango que cada uno de ellos debe ocupar en la jerarquía cósmica y en relación con el Ser Primero. Otra pregunta es la relacionada con el número de esos *intelectos*, y si son nueve o diez. Luego, viene el problema de si son corruptos o eternos. Además de esto hay que añadir el problema de su integración o no en el *intelecto activo*. Y el último problema concierne a la relación del hombre con estos *intelectos* después de la muerte.

Ibn Sab'īn, en lugar de encontrar soluciones a estos problemas que conciernen al *intelecto* y al *alma*, no hace más que clasificar a los antiguos filósofos en tres grupos: en el primero, se encuentran filósofos como Anaximandro (de Mileto), Pitágoras de Samos, y Diógenes de Sínope. En el segundo, se encuentran otros tres sabios que son Hipócrates de Cos, Carnéades y Amastalfis. Mientras que el último consta de tres personajes que marcaron el

pensamiento griego: Sócrates, Platón y Aristóteles. Ibn Sab'īn afirma que cada grupo de estos filósofos presenta una doctrina homogénea. Nos habla, también de otros filósofos posteriores y que participaron en la elaboración de la concepción del *intelecto* como lo fue Alejandro de Aprofidis quien refutó la tesis aristotélica relativa a la eternidad del *intelecto material o hyle* por el hecho de que este último es sólo una «entelequia primera» para el ser corruptible. Es evidente que no crea que este intelecto sea inmortal, pero sí cree que esta inmortalidad sólo está reservada para el intelecto *activo* que es Dios mismo y a otro intelecto *adeptus*⁴⁰² originario de este último. Teofrasto y Temistius atribuían la eternidad del *intelecto hyle* al hecho de que éste es constado por un *intelecto activo* y por otro *pasivo* ya que el primero está en acto y el segundo es virtual⁴⁰³.

En lo referente a esta concepción del *intelecto* en los filósofos musulmanes, Ibn Sab'īn los critica severamente, puesto que para él, Ibn Bā'ya había mal interpretado a Aristóteles, sobre todo en su epístola de la conjunción (risālat al-ittiṣāl). También critica a Ibn Ruṣd al imitar a Aristóteles en «los primeros inteligibles»; a Al-Farābī, por el hecho de poner en duda la existencia del *intelecto material*. Y por fin critica a al-Gazālī -que fue místico, filósofo, aṣ'arí y alfaquí- por el hecho de tener como objetivo al *intelecto adquirido*, y confundiendo el alma con el intelecto como los Pitagóricos.

⁴⁰²Este intelecto *adeptus* es la forma final del Intelecto hyle, y en relación directa con el intelecto *activo*, o él mismo es el intelecto activo. En lo que se refiere a la pertenencia del término *adeptus* a Alejandro de Aprofidis. E. GILSON ÉTIENNE, en su artículo “*Les sources Gréco-Arabes de l’augustinisme avicennisant*”, Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (4^a année (1929), pp. 19-22, Paris, Vrin, 1929), niega totalmente tal pertenencia y menciona la hipótesis de que el término fue introducido después de que hayan traducido los árabes la obra de *De intellectu* al árabe.

⁴⁰³Esta concepción fue un objeto de controversias infinitas en el tiempo de *Temestius*. Éste está de acuerdo con Alejandro de Aprofidis en la idea de que el *intelecto activo* se encuentra por fuera del hombre. Además, Se pregunta si es uno o varios, y concluye diciendo que es uno, con relación a su origen, es decir a Dios.

7. 3. 4. El sufí (al-ṣufī)

Según Ibn Sab'īn, el sufí en su modo de tratar el problema del *Intelecto*, no distingue entre *Predicado* «maḥmūl» y *Sujeto* «mawḍū'»⁴⁰⁴, puesto que para él, el Ser «Wuḥūd» tal como está no puede cambiar y por eso no le impidió definir de otro modo a esa facultad. Algunos sufíes, según Ibn Sab'īn, nombran *conciencia* «ẓamīr» a esa facultad con la cual se realiza toda aprehensión. En cambio, hay otros que la cualifican de *instinto* «garīza», como hay los que la llaman por el conocimiento global (*al-Iḥāta*)⁴⁰⁵.

En lo que se refiere a las múltiples definiciones que reflejan la posición de los sufíes en cuanto al *intelecto* son las siguientes:

- El *intelecto* es una proposición de dos términos, *causado y perfecto*. El primero es el hombre y el segundo es la Voluntad Divina (Dios)
- El *intelecto* es un secreto cuya quiddidad es desconocida.
- El *intelecto* es una proposición que comenta e interpreta la *eternidad del tesoro* «al-kanz al-qadīm» como si fuera creada sólo para esto.
- El *intelecto* es en una luz que arde como luz e ilumina tanto como verdadera. Su integridad se extiende a lo que le rodea.

En cuanto a los tipos de este *intelecto*, Ibn Sab'īn cuenta que algunos místicos lo hayan dividido en tres: intelecto *posible* (muḥtamal), *puro* (Ṣarf) y *atractivo* (jallāb).

⁴⁰⁴Ibíd, f. 39 b. Además del maḥmūl (predicato) y del mawḍū' (sujeto), el intelecto de los místicos no se distingue ni de la *salvación* (hidāya) ni de la *gracia* (al-ni'ma) ni de la *satisfacción* (riḍwān).

⁴⁰⁵Sobre la variedad de esta facultad psíquica llamada como *Iḥāta* en la doctrina sab'īnī, el místico la ha afirmado de esta manera: < ومنهم من يسمي هذه القضية التي يجدها الانسان ولا يعينها بالضمير, ومنهم من يسميها غريزة يتأتى بها الادراك المعلوم, ومنهم من يسميها احاطة.

El intelecto *posible* sirve de guía para llegar a un buen objetivo que es ni más ni menos que *la felicidad*. Además, este *intelecto* si no está bien utilizado como guía, llevará por un mal camino a su utilizador y por consiguiente cambiará su felicidad en una *desgracia*⁴⁰⁶.

El intelecto *puro*, se realiza después de la destrucción (al-Fanā') y del primer nacimiento (al-naš'at al-ūlā) y es absolutamente perfeccionado.

El intelecto *atractivo* se apodera de la esencia del místico y la aniquila, de manera que éste, después de cada despertar se esfuerza para desvanecerse de nuevo. Ibn Sab'īn llama a este intelecto por (riḍwān al-ŷinān)⁴⁰⁷.

7. 3. 5. El allegado a Dios (Al-muqarrab)

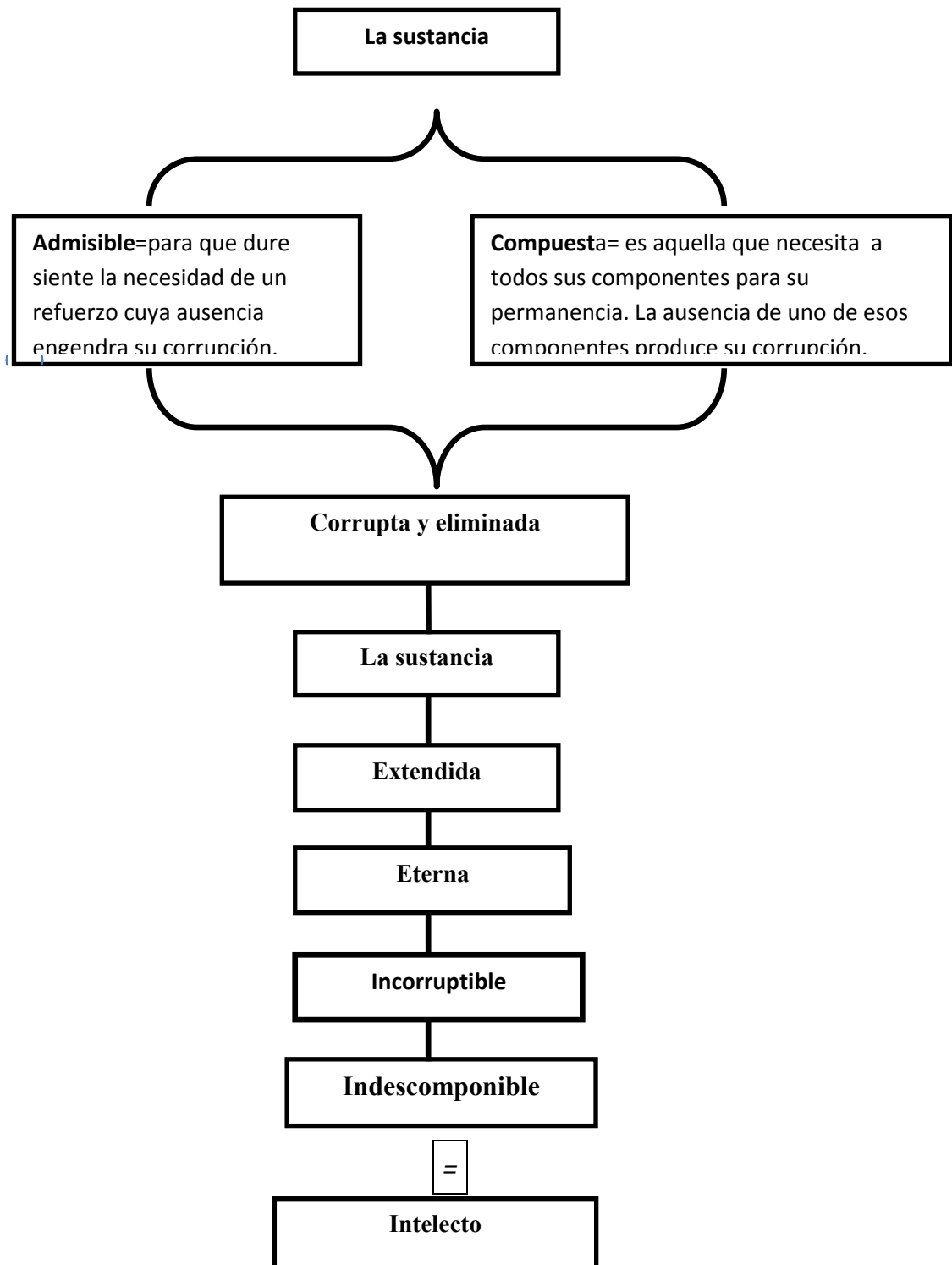
Teniendo el *muqarrab* una doctrina que no hace ninguna concesión al lenguaje formado de sonidos, se encuentra en la obligación de dialogar a través de un lenguaje habitual entre las personas, ya que no hay ningún interlocutor que conoce su metalenguaje.

Es divino todo *Intelecto* que aprehende y administra las cosas, de manera que si la aprehensión es propia de él, su perfección reside en su capacidad de administrar esas cosas aprehendidas. Es decir, el «Administrador» es Dios y el intelecto es el primer creado. Es por esto que, comparado con los creados inferiores, este *intelecto* produce la impresión de parecer de cierta manera a Dios. Ha sido probado por demostración que la *causa primera* existe en las cosas en un solo estado. Cada una de estas cosas aceptó esta *causa* según su alcance o más bien según su potencia puesto que hay las que la aceptan de manera unificada o plural y de manera cósmica o temporal.

⁴⁰⁶Budd al-'Ārif, f. 39 b; edición de G. KATŪRA, p. 147

⁴⁰⁷Ibíd, f. 39 b.

Para resumir, vamos a esquematizar la «concepción» del *intelecto* tal como se ve en el *muqarrab* de la manera siguiente:



7. 4. El alma examinado por los cinco hombres

7. 4. 1. El alfaquí

El alfaquí, desde el punto de vista jurídico, no distingue entre los sinónimos *nafs* «alma» y *rūḥ* «espíritu». Pero en cuando nos referimos al Corán, este alfaquí se ve en la obligación de reconocer dicha distinción. Pues, en primer lugar, El Corán nos precisa que el *rūḥ* es un secreto de la vida de los seres humanos y que la mente de estos no puede alcanzarlo: «Te preguntan acerca del Espíritu. Responde: «El espíritu procede de la Orden de mi Señor: no se os ha dado más que poca ciencia»⁴⁰⁸. En este versículo, se ha traducido *al ruh* por «espíritu», pero también se traduce por «alma». En efecto, en el Corán, el espíritu es lo íntimo de la vida, pero el alma, *nafs*, es el centro o el eje de la responsabilidad. Se tiene en cuenta el alma, *nafs*, para todo lo concerniente a los actos buenos y malos. Por eso el Corán habla de distintas clases de almas: el alma incitadora al mal (*al-nafs al-ammāra bi sū'*): «Yo no me declaro sin embargo inocente, porque el alma incita al mal, a menos que mi Señor tenga misericordia»⁴⁰⁹; el alma que se censura insistentemente (*nafs lawwāma*) cuando hace mal: «¡No! ¡No juro por el alma que se censura!»⁴¹⁰; el alma apaciguada (*nafs mutma'inna*): «¡Oh tú! ... ¡Alma sosegada, vuelve a tu Señor, satisfecha, complacida... ¡Entra junto a mis servidores, entra en mi Paraíso!»⁴¹¹, el alma tranquila (*al-nafs al-muṭma'inna*) y el alma inspiradora del mal (*al-nafs al-sawwāla*).

Por otra parte, los alfaquíes no son unánimes sobre el sentido que deben de tener esas clases del alma. Han tenido que relacionar al intelecto con el alma para distinguir entre sus clases de manera que este intelecto podría ser una

⁴⁰⁸Corán 17, 87.

⁴⁰⁹Ibid, 12, 53.

⁴¹⁰ Ibid, 75, 2.

⁴¹¹ Ibid, 89, 27-30.

protección para algunas y al mismo tiempo podría ser una desorientación para otras⁴¹².

Según Ibn Sab'īn, los alfaquíes interpretaron de manera distinta al verdadero sentido de estos tipos de alma e incluso algunos de ellos concluyeron diciendo que esas almas son géneros que pertenecen a otra alma que es al mismo tiempo un *género supremo*. Ibn Sab'īn, de hecho, critica a los representantes de estas escuelas, precisamente a las dos escuelas, la *šāfi'ī*t y la *ḥanafī*t, por el hecho de que no hayan podido dar una buena interpretación al alma y por consiguiente, se han quedado satisfechos con la simple respuesta de que el alma es un tema relacionado con las Órdenes «Awāmir» de Dios manifestado en los versos coránicos citados anteriormente. Y basándose sobre este texto coránico, los alfaquíes niegan cualquiera interpretación alegórica.

Ibn Sab'īn, ve que los alfaquíes no consideran al alma como quiddidad inteligible sino como noción citada en los textos canónicos. Para él, son atraídos por todo lo que es forma, y es por esa razón que el fiqh «derecho islámico», así como su método, no tienen valor ninguno para él, puesto que su gran preocupación es encaminarse hacia Dios⁴¹³.

En conclusión, Ibn Sab'īn invoca a sus discípulos para no seguir el camino de estas escuelas ortodoxas o de dejarse influir por ellas por el hecho de que son unos ignorantes y unos «aniquiladores de un pensamiento que debe ser basado sobre facultades inteligibles»⁴¹⁴.

7. 4. 2. Al-aš'arī (el teólogo)

Ibn Sab'īn dirige sus críticas contra la doctrina *aš'arī* en dos frentes: en primer lugar, reprocha a al-Aš'arī y al-Ŷuwaynī por sus creencias en la

⁴¹² Ibíd., f. 40 b, edición de G. KATŪRA, p. 140.

⁴¹³ *Budd al- 'Ārif*, f. 40 b.

⁴¹⁴ *Budd al- 'Ārif*, f. 40 b; edición de G. KATŪRA, p. 141.

corporeidad del espíritu y de no ser capaces de dar las razones que la vuelvan necesaria y justa. Además, reprocha a al-Gazālī su creencia en la existencia de las sustancias espirituales defendiendo la de la sustancia separada y reprocha en al-Bāqillānī su creencia en la existencia de la *sustancia separada* sin ninguna demostración⁴¹⁵. Por otra parte, defiende sus críticas en Ibn Fūrak que al parecer éste condenaba su propia escuela *aš'arí* refutando la teoría de la corporeidad.

En segundo lugar, Ibn Sab'īn pasa a la crítica de la misma escuela *aš'arí* y la reprocha por haber creído:

- En las *Almas* que son unas sustancias sutiles.
- En los *Intelectos* como cualidades atribuidas a los sabios.
- En la inexistencia de las *sustancias* espirituales.
- En la existencia de la *sustancia* corporal con sus accidentes.
- En la sustancia que iguala al *Verdadero* (Dios)⁴¹⁶.

En general, lo que intriga a Ibn Sab'īn en el *aš'arismo*, es esta inestabilidad ideológica de manera que esta doctrina se acondiciona de un lado por los dogmas de la fe, y por otro afirma la autoridad de la razón sobre todos los principios de esa misma fe. Esto quiere decir que, defendiendo a las enseñanzas islámicas, dicha doctrina opta por fines lógico-filosóficos tomando un método y medios jurídicos⁴¹⁷.

7. 4. 3. Al-faylasūf (el filósofo)

En la obra de Ibn Sab'īn, las búsquedas realizadas sobre el *alma* por parte del filósofo son muy remuneradas y de gran ayuda en comparación con las

⁴¹⁵ *Budd al- 'Ārif*, f. 41 b.

⁴¹⁶ *Ibíd*, f. 41 b.

⁴¹⁷ *Ibíd*, f. 40 b.

investigaciones conseguidas por el *aş'arí* y el *alfaquí*⁴¹⁸. Este filósofo no confunde los fines con los métodos, al contrario empieza sus investigaciones por donde hay que empezarlas, es decir por la razón pura. Para él, el *alma* es uno de los temas más esenciales en el estudio de la *metafísica*. Su importancia se confirma en el hecho de que todas las demás ciencias han sido elaboradas a causa de ella. De este modo, su conocimiento sólo es limitado al borde del *Intelecto agente*, es decir allí dónde su *sustancia* toma su forma más perfecta. Y si ésta se sustancializa al borde de este *Intelecto*, mejora su acercamiento al *Intelecto* universal por datos epistemológicos.

Si los filósofos son unánimes en lo que se refiere al método por el cual se efectúan las investigaciones sobre el *alma* no lo son en cuanto a su fin de manera que algunos de ellos proponen respecto a lo dicho las ocho preguntas siguientes: ¿El *alma* existe o no? ¿Qué es? ¿Dónde está? ¿Cómo ocupa el cuerpo? ¿Cuál es la relación que debe tener con el cuerpo? ¿Adónde va? ¿Puede permanecer? ¿Cuál es su felicidad? Otros filósofos añadieron otras preguntas y son estas: ¿cómo se siente el *alma* feliz? ¿Hay una relación entre el *alma* y Dios? ¿Es atada al *Eterno* como se ata el individuo a lo universal.

Otros filósofos precisan que toda búsqueda sobre el *alma* es vana por el hecho de que esta última es espiritual en todos los casos, y los métodos de búsqueda cualesquiera que sean no sobrepasan los límites de la expresión. Entonces, esta expresión siendo específicamente material, es muy cambiante. Por consiguiente, este último grupo propone como método eficaz el método profético y el saber espontáneo.

En general, Ibn Sab'ín piensa que todos estos filósofos interpretaron de la misma manera que Aristóteles el tema del alma de manera que sólo reproducen los temas de su obra *De Anima*. Por eso, intenta exponer en su obra a aquellos temas aristotélicos relacionados con el alma a los que considera

⁴¹⁸ Ibíd, f. 41 b.

necesarios, a saber: la incorruptibilidad del *alma* y el género de su *sustancia*: espiritual o corporal.

Aristóteles, según Ibn Sab'īn, para probar que el *alma* es una sustancia espiritual, emprende el paso siguiente, basado en tres premisas:

(1) Premisa universal positiva = Premisa elemental para la razón	El movimiento del cuerpo se efectúa para y hacia seis modos
(2) Premisa universal verdadera = Premisa elemental por la razón	El Cuerpo no puede movilizarse para y hacia estos modos de un golpe
(3) Premisa universal positiva verdadera = Premisa elemental para los Intelectos	Todo cuerpo que se moviliza para y hacia un modo preciso es motivado por una causa.

Resultado:

(1) El alma existe sin duda alguna.

(2) El motor del cuerpo es una sustancia.

(3) Esta sustancia no es un cuerpo ni cuerpo dentro de otro.

Ibn Sab'īn nos resume lo que le parece una demostración adelantada por Aristóteles para probar la incorruptibilidad del alma después de la desaparición del cuerpo diciendo que: «el alma racional necesita a los sentidos corporales sólo cuando está privada de materias inteligibles que pueden captar las cosas que habitualmente se aprehenden por los sentidos. Esto nos demuestra que el alma es

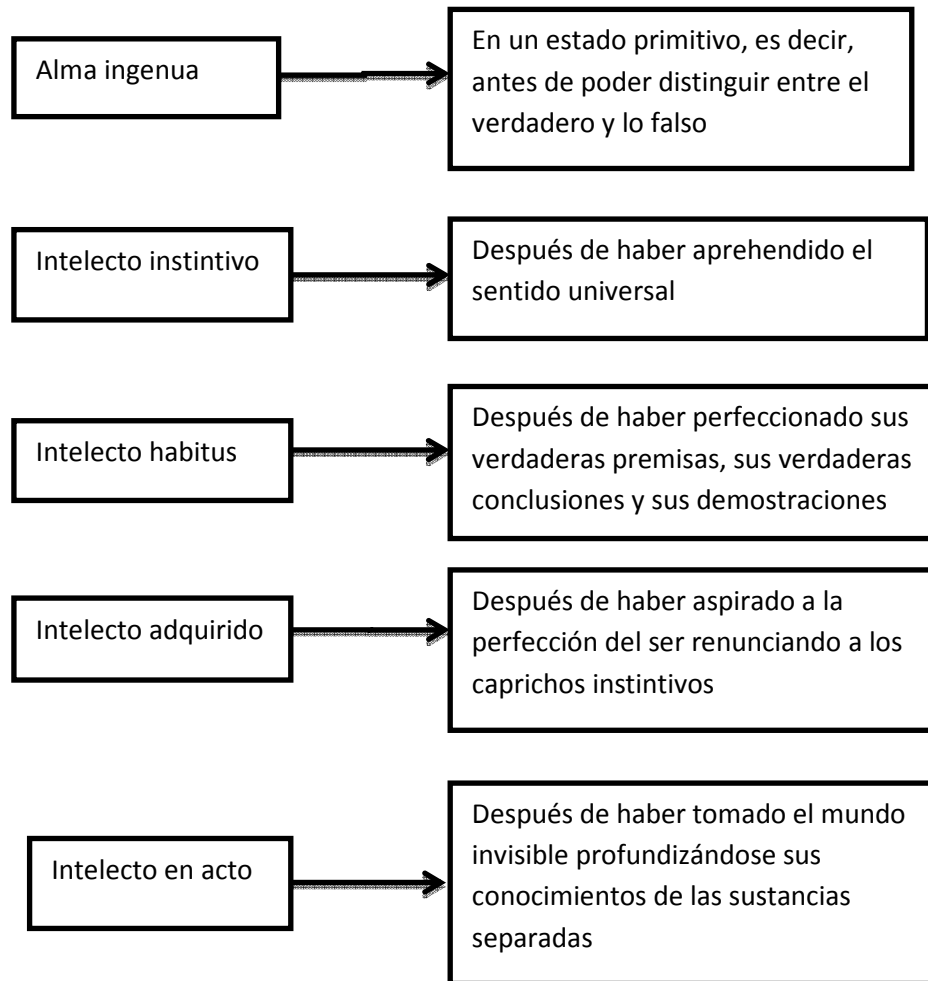
independiente, ya que no depende del cuerpo del que los miembros son sólo unos instrumentos por los cuales el alma capta los conocimientos. Pues es verdad que el alma, si se sustancializa por los conocimientos y accede al Intelecto adquirido, no necesitará el cuerpo⁴¹⁹»

Además, Ibn Sab'īn cree como Aristóteles que el *intelecto* y el *alma* van unidos de modo que el primero ha sido creado para el segundo y, sabiendo que los dos constituyen una introducción necesaria para la metafísica son tan esenciales de manera que se clasifican como segundos en el orden de las ciencias por detrás de la Ciencia Divina. De otro modo, podemos decir que estas dos cuestiones, alma e intelecto, constituyen un único tema desde el punto de vista místico y en cambio son dos temas separados desde una visión lógico-filosófica.

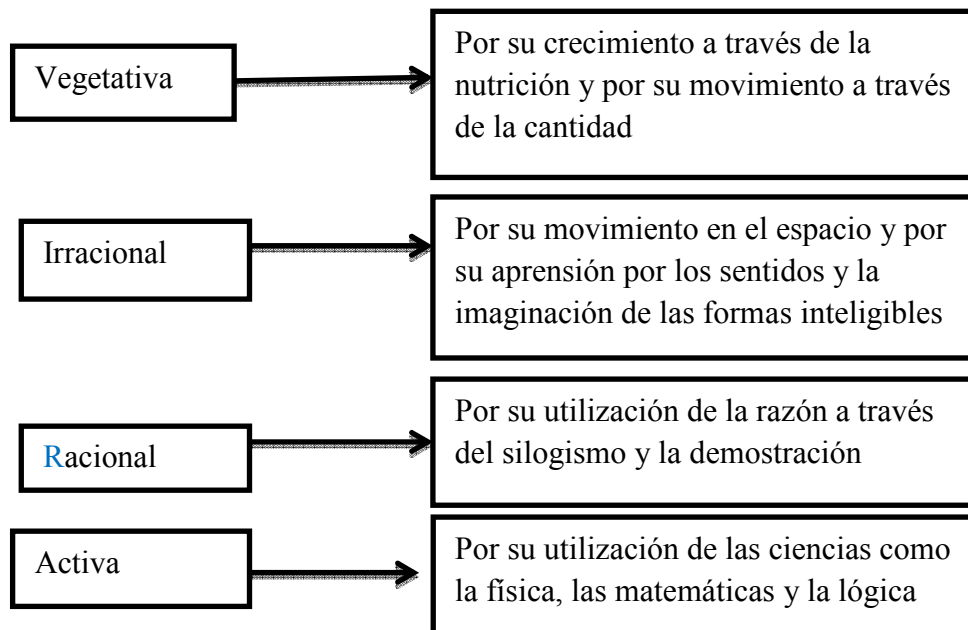
La originalidad de Ibn Sab'īn reside en el hecho de que las dos cuestiones, *intelecto* y *alma* se atan íntimamente a la inteligibilidad del hombre, puesto que todo le ha sido concedido en función de su dictamen respecto a estas dos nociones. El siguiente esquema se encargará de aclarar esta posición:

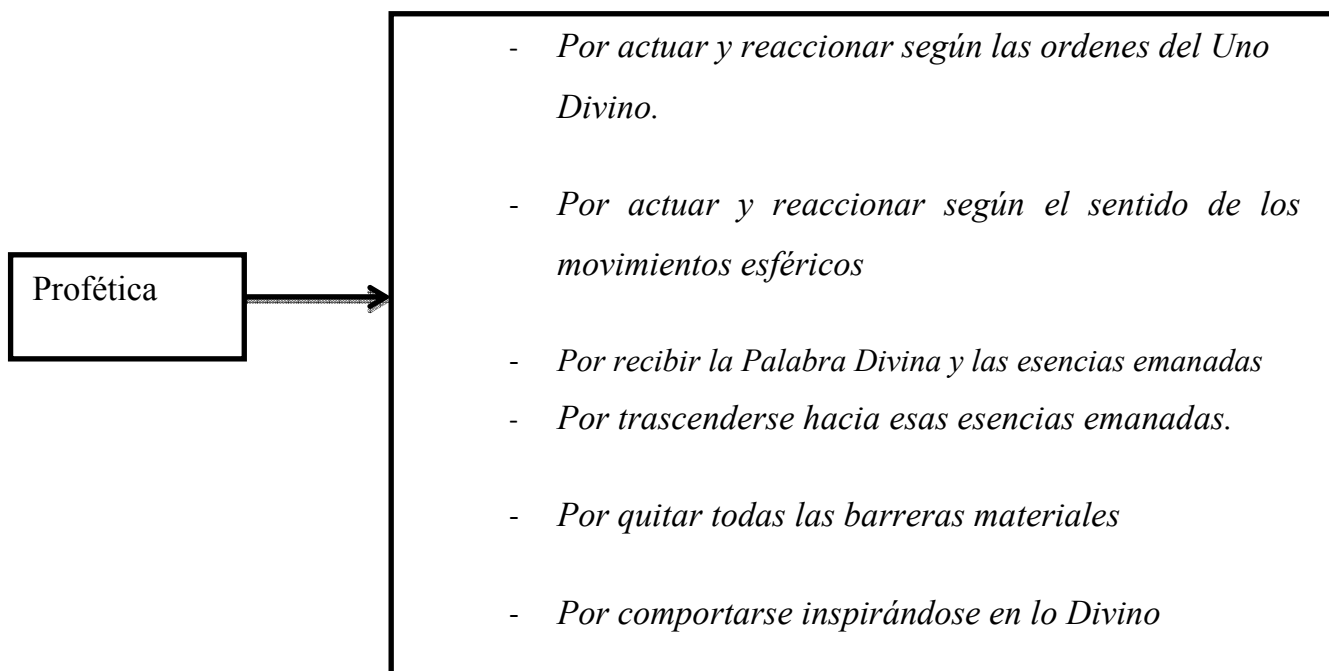
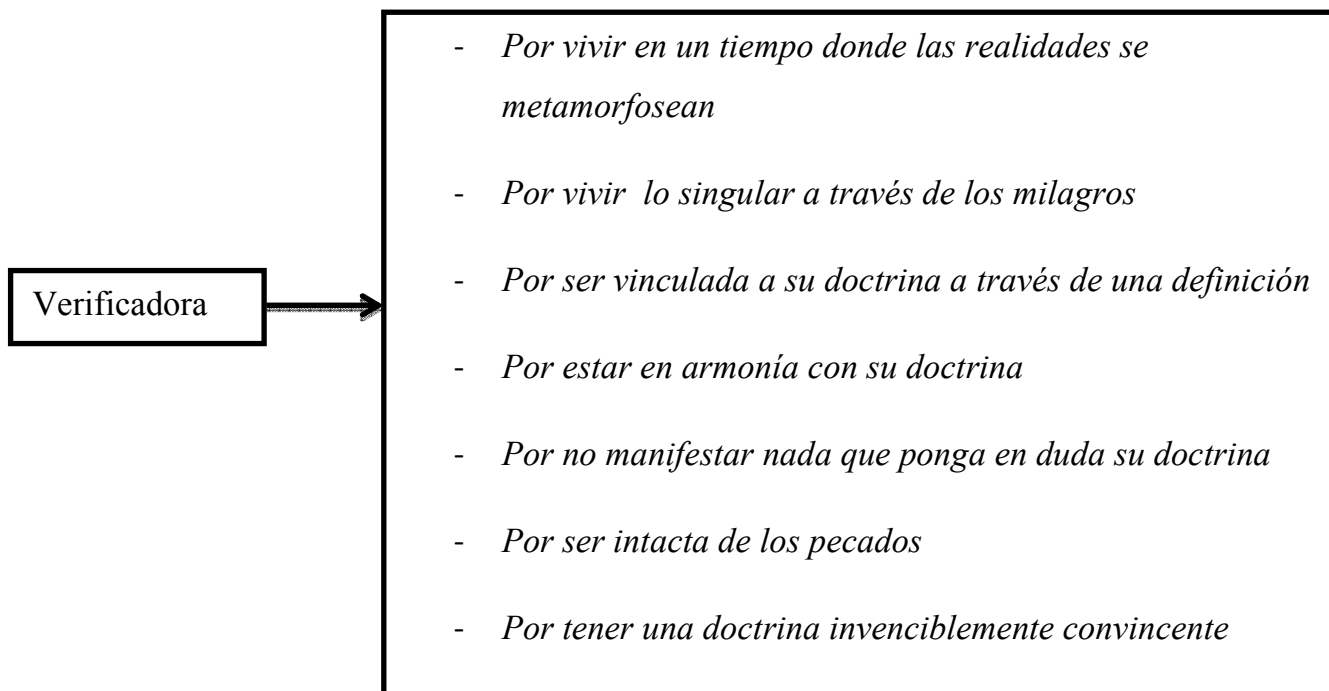
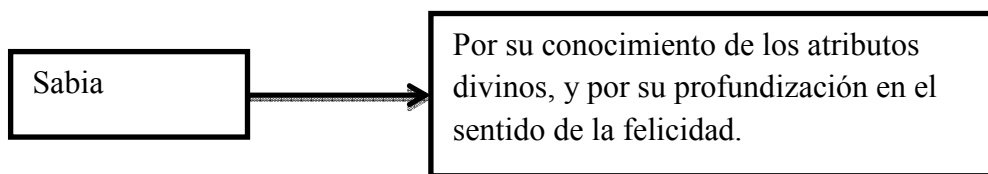
⁴¹⁹Ms, *Budd al-Ārif*, f. 42b; edición de G. KATŪRA, p. 154 [Traducción mía al texto original] « النفس الناطقة إنما تنفقر إلى الحواس الجسدانية، ما دامت عارية من الصور العقلية. فإذا حصلت فيها صورة من الصور العقلية لم تحتاج إلى استعمال الحاسة التي كانت تتوصل بها إليها، فدل ذلك على أن للنفس استقلالاً بذاتها تستغني به عن الجسم، وإن أعضاء الجسم إنما هي آلات تلتقط بها معارفها، فصح أن النفوس الناطقة إذا تجوهرت بالمعارف وحصل لها العقل المستفاد لم تحتاج إلى التعلق بالجسم. »

El hombre en relación con el intelecto



El hombre en relación con el alma





Nota: el alma profética por haber satisfecho estas nueve condiciones es, específicamente, sab'íní.

Todos estos pasos que acabamos de ver, y que el *alma* debe ascender en busca de su perfección, están al alcance de los individuos salvo el del grado de la profecía considerado como uno de los primeros principios que no pertenecen al dominio humano. Pero esto no excluye que esta *alma profética* sea propia de ciertas categorías de gente.

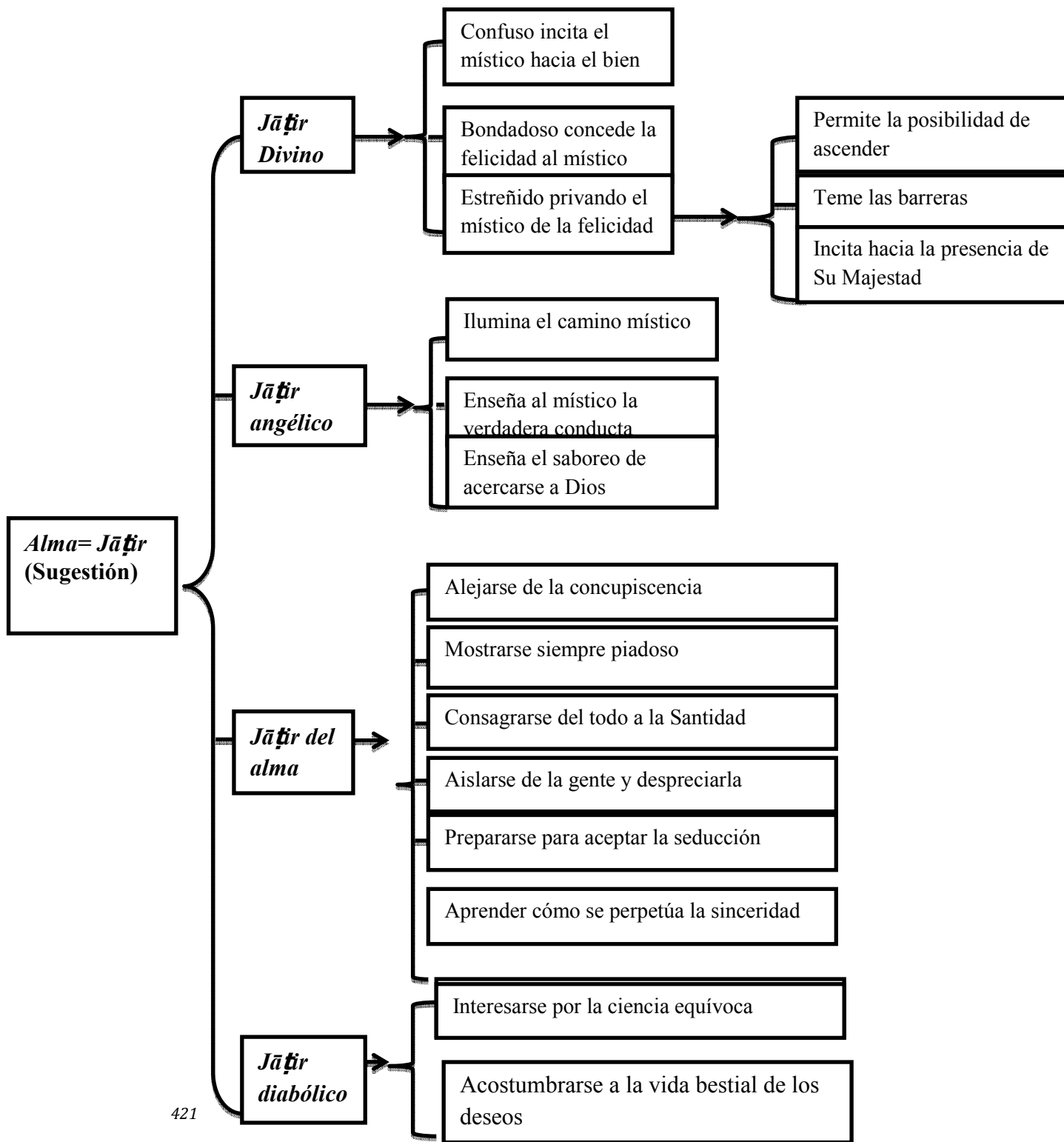
Al fin y al cabo, Ibn Sab'īn cree en la inmortalidad del *alma* a través del siguiente razonamiento: el movimiento divino se estrella sobre el hombre por esencia, puesto que su *alma* se sustancializa por la vida y ésta por el movimiento. Pues, el *alma* no es otra que la vida y el movimiento juntos. También, el movimiento de todo móvil es inmortal y el movimiento inmortal no se deteriora, por lo tanto el alma es inmortal.

7. 4. 4. El sufí (al-ṣūfī)

Para Ibn Sab'īn, los místicos en general no conceden una gran importancia a los temas relacionados con el *alma* aunque sí la consideran una de las bases principales que hay que tratar en el pensamiento místico. Pero, por riesgo de entrar en detalles filosóficos que ponen en peligro a sus doctrinas basadas en el gusto (al-ḍawq), minimizaron el papel que juega el *alma* en el desarrollo de su pensamiento.

Ibn Sab'īn, exponiendo diferentes conceptos relacionados con el alma, no ha podido ocultar sus dudas respecto a ellos y por lo tanto van surgiendo sus críticas. Pero, todo esto no le impide favorecer, con prudencia, el concepto de al-Quṣayrī que toma el *alma* por un *Jāṭir* «sugestión»⁴²⁰. El esquema que sigue aclara lo dicho:

⁴²⁰ Ibíd, f. 35.



7. 4. 5. El allegado a Dios (al-Muqarrab)

En la obra de Ibn Sab'in el *muqarrab*, en su trayecto hacia la unidad divina, mantiene un debate con las personas del pueblo que no son capaces de descifrar sus delirios a través de su lenguaje corporal. Esto se realiza a título

⁴²¹Budd al- 'Ārif, f. 42 b; edición de G. KAṬĪŪRA, p. 155.

iniciativo. Y cuando se trata de discutir con los cuatro hombres mencionados anteriormente, el *muqarrab*, en su diálogo, acude a un lenguaje único basado en signos inspirados en las letras alfabéticas y, por supuesto, contradice a todos sus conceptos elaborados sobre el alma.

Pues, efectivamente, Ibn Sab'īn dirige a cada uno de esos hombres todo tipo de críticas. Los capítulos reservados para el jurisconsulto, el aš'arí y el místico nos explican según la visión de Ibn Sab'īn que estos tres hombres no representan un interés esencial en su obra, al contrario, es el filósofo quien representa esta atención por el valor de su ciencia (filosofía) y de su método (lógica). Además, es el preferible para nuestro sabio y, es por eso que recibió gran parte de las críticas sobre cuestiones importantes como la teoría del alma.

De todos modos, el *muqarrab* cree que el *alma* es un secreto de los secretos de carácter indescifrable. A pesar de su carácter delicado, se llega a conocer parte de ella a través de las alusiones hechas en este sentido por este *muqarrab*. La importancia del alma viene por el hecho de que Dios es conocido sólo a través de ella ya que es la parte de una primera aparición de las órdenes preeternas, el mundo supra lunar, el mundo de los fenómenos y el mundo de las puras inteligencias. La separación de la materia es inteligible sólo en sí y la movilidad emana sólo a través de ella. De otro modo, es un sitio donde germina el bien y donde se desgasta el mal.

Para Ibn Sab'īn, el alma y el intelecto se convierten en *Uno*, de manera que todos los grados de la creatividad del ser (limitado) no tienen existencia independiente de la del Ser Absoluto. Es una conclusión lógica para un monista⁴²².

7. 5. La presencia de al-Farābī, ibn Sīnā, ibn Rušd, ibn Bā'ya, ibn Ṭufayl y al-Gazalī en el discurso sab'īnī

⁴²²Budd al- 'Ārif, f. 42 b; edición de G. KAṬĪŪRA, p.143.

7. 5. 1. La presencia de al-Fārābī en el discurso sab'īnī

La presencia de al-Fārābī en la obra de Ibn Sab'īn toma dos formas diferentes: una es elogiosa y otra es crítica. Ambas formas abarcan el conjunto de su pensamiento (*lógica, metafísica, física, concepción del alma, concepción de felicidad y su mística*).

1) En el capítulo de la *lógica*, Ibn Sab'īn comienza sus críticas contra el filósofo hablando de la *diferencia* (al-faṣl) como uno de los elementos en toda operación lógica. Acusa a al-Fārābī de haber dado a esta *diferencia* una imagen muy equívoca. Al-Fārābī teniendo un espíritu lógicamente aristotélico⁴²³, no podía de ninguna manera formular una definición que respondiera a los deseos sab'īnīes. Deseos que tendían a subordinar la *lógica* a la mística. Se trata pues de una definición que le era inadaptable. Ante esa dificultad, Ibn Sab'īn propone formular su propia definición que, respondiendo a sus deseos monistas, se ve definida por sus delirios enigmáticos. Esa definición es la siguiente:

*«En realidad, la diferencia (al-faṣl) es el sentido que, remitiéndose al alma, encuentra refugio sin causar el más mínimo temblor a la conciencia. Es, por otra parte, aquél sentido fascinado por la voluntad perceptiva donde la razón es incapaz de reflejarlo»*⁴²⁴

Esta acusación tan perjudicial no le impide a nuestro autor de pronunciarse con elogios hacia al-Fārābī, puesto que dice lo siguiente:

⁴²³Ibíd, f, 11b.

⁴²⁴Ibíd, f, 11b; AL-FARĀBĪ, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, edición de Muḥammad Ḥasan al-Yāsīn, p. 51, fas. 5 Bagdad, 1976 y AL-FARĀBĪ, *Al-Alfāḍ al-Musta'mala fī al-Manṭiq*, edición de Muḥsin Mahdī, Beirut, 1968, p. 81.

«Es el más vigilante, el más soberano entre los pensadores del Islam y es un Imán con quien se puede entablar una conversación»⁴²⁵

Por otra parte, Ibn Sab'īn hizo suya la definición farabí de la *posesión* y la define de esta manera:

«En general, la posesión es poner un cuerpo en relación con otro, de manera que el segundo se armonice con el primero»⁴²⁶

También, no se contenta con hacer suya la definición farabí de la *acción*, sino que añadió lo siguiente:

«La acción es la transmisión, de manera continua, del efecto causado por el acto del agente, a las partes del objeto en el cual se manifiesta este efecto»⁴²⁷

2) En lo que se refiere a la *metafísica* farabí, esta materia ha sido criticada por Ibn Sab'īn en la siguiente citación:

«Es de saber que hay unas ramas de la metafísica, Ciencia Divina, que se aprenden por la enseñanza, otras por la herencia, otras por el gusto a través de una percepción inmediata y otras que se adquieren por todos estos medios. Di pues: que Dios me proteja de la perplejidad de al-Fārābī»⁴²⁸

⁴²⁵Ibíd, f, 14 b.

⁴²⁶Ibíd, f, 15 b.

⁴²⁷Ibíd, f, 15 b.

⁴²⁸Ibíd, f, 15 b.

Seguramente, el pensador es criticado por la simple razón de no referirse a la concepción mística de la *metafísica* ya que era constantemente aristotélico⁴²⁹.

En el marco de la *Metafísica*, Ibn Sab'īn siempre tomó una posición neutral con respecto a al-Fārābī. No sanciona sus declaraciones en ningún comentario, y en cambio nos cita esta declaración:

*«A propósito de la Causa Primera, al-Fārābī afirma que es un hecho incomprensible. Liberarse de ella, supone la aniquilación de nuestra existencia. Conocerla, aunque sea muy difícil, está al principio de la Unión Divina»*⁴³⁰

3) En cuanto a la *Física*, Ibn Sab'īn rechaza la concepción farabí relacionada con al-ġism al-Aqṣā (el cuerpo más lejano)⁴³¹ y dice lo siguiente:

*«No escuches a al-Fārābī que cree que la palabra orden (Fiat) “Kun” creada por Dios, ordenó el movimiento del cuerpo más lejano, puesto que ésta se encuentra en el tercer sitio, es decir por encima del motor del planeta Atlas, o en el segundo sitio»*⁴³²

Podemos deducir la razón por la cual Ibn Sab'īn había rechazado esta concepción. Pues según él, el «Fiat», perteneciendo a 'Ālam al-Šahāda (el mundo visible), es indivisible. Está conforme con su origen, el del *Ser Absoluto* puesto que la divisibilidad supone la pluralidad y ésta lo es solo en apariencia. En cambio, las declaraciones de al-Fārābī confirman la divisibilidad de esta palabra de *Fiat*, lo que es contrario a la realidad sab'īnī.

⁴²⁹ ABŪ NAṢR AL-FARĀBĪ, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, p. 83.

⁴³⁰ Ibíd, f.15 b.

⁴³¹ ABŪ NAṢR AL-FARĀBĪ, *Falsafat Arisṭūṭālīs*, edición de Muḥsin Mahdī, Beirut, 1961, p. 99.

⁴³² Ibíd, f. 15 b.

4) Entre las críticas de Ibn Sab'īn contra al-Fārābī se encuentra el tema del *intelecto* y del *alma*. El autor critica al pensador el hecho de creer en la corrupción del *intelecto pasivo* por su oposición a la incorruptibilidad del *intelecto activo*⁴³³. Pero en otro lugar, Ibn Sab'īn se contradice creyendo que al-Fārābī tenía, con respecto al *Intelecto hyle* (material) que no es otro que el *pasivo*, una posición contradictoria, ya que dudaba de su existencia⁴³⁴. Y respecto al *alma*, Ibn Sab'īn critica al filósofo varias veces antes de elogiarle. Pues lo critica por su aristotelismo que le hace alejarse de la mística. Pero, como el maestro había optado en sus últimos días por la vía de la luminosidad esto sería conveniente para que Ibn Sab'īn justifique sus elogios hacia el maestro. Antes de pasar a la cita de las críticas, evocamos algunos ejemplos de elogios de Ibn Sab'īn hacia al-Fārābī:

a) *«Este hombre -al-Fārābī-, el más comprensivo de los filósofos musulmanes, fue el primer erudito en la ciencia antigua (griega); allí, es un filósofo. Murió, habiendo encontrado y realizado (su fin), - habiendo renunciado a las opiniones falsas que acabo de citar; la verdad teórica y práctica había aparecido en él, así como lo contaría detalladamente si no temiera ser difuso»*⁴³⁵

b) *«Al-Fārābī volvió sobre sus ideas respecto al alma; se consagró al ascetismo, creyó en la Verdad y se convirtió en místico»*⁴³⁶

c) *«Al-Fārābī negó todo lo que había dicho a propósito de la mortalidad del alma, porque se consagró al estudio de la Verdad Absoluta»*⁴³⁷

⁴³³ Ibíd, f. 15b; ABŪ NAṢR AL-FARĀBĪ, *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniya*, [Introducción y comentario de 'Alī bū Malḥam], Beirut, 1994, pp. 23-28.

⁴³⁴ Ibíd, f. 15b.

⁴³⁵ Ibíd, f, 103 a; *Masā'il ṣiqilliya*, op, cit, p. 82

⁴³⁶ Ibíd, f, 103 a.

Pues tenemos a alguna de las críticas del autor contra el pensador en el dominio del alma:

d) *«Al-Fārābī es indeciso en cuanto a la mortalidad o la inmortalidad de las almas»*⁴³⁸

5) La concepción farabí en lo que concierne a la Sa'āda (*felicidad*) ha sido severamente criticada por Ibn Sab'īn, a causa de su fundamento material. Pues según al-Fārābī, la felicidad es un fin en sí y es adquirida a través de una praxis relativa a las acciones virtuosas, es decir a las acciones que se remiten siempre al hombre y su bien estar en el mundo. En otro sentido, es una *felicidad* que está allí sólo para consolidar la unión entre el hombre y lo terrestre. Ibn Sab'īn que niega toda virtud en el mundo material, rechaza esta concepción relatando lo siguiente:

*«Al-Fārābī, en su comentario respecto a la Ética Nicomaquea, cometió un acto equívoco al dar una interpretación falsa sobre la noción de felicidad. Y a causa de esto, se encontró en un callejón sin salida»*⁴³⁹

6) El pensamiento místico de al-Fārābī se basó sobre su concepción de la *felicidad* y hay varios factores que contribuyeron a su *constitución ideal*. Esta felicidad vio su luz gracias a las tendencias filosóficas del pensador, a sus aptitudes psíquicas, a su medio ecléctico y a los pensadores y místicos musulmanes que le rodeaban⁴⁴⁰. En cuanto a su *constitución científica*, al-Fārābī reunió considerablemente la teoría aristotélica del *bien* a la teoría plotiniana relacionada al éxtasis, para anticipar una teoría que ejercería una influencia profunda sobre los pensadores que le sucederían.

⁴³⁷ Ibíd, f, 103 a.

⁴³⁸ Ibíd, f, 103 a.

⁴³⁹ Ibíd, f, 113 a.

⁴⁴⁰ A. BADAWI. *De la philosophie grecque à la philosophie musulmane*, Beirut, 1970, p. 454 ; I. MADKŪR, *La philosophie islamique : Méthode et application*, Le Caire, 1968, 2^o édition, p. 44.

La mística, según al-Fārābī formaba parte importante de su pensamiento, y su objetivo era el de coronar sus especulaciones filosóficas. Pues, este campo no tenía una existencia accidental como piensan ciertos investigadores, ya que estaba basada en la razón y no en lo espiritual. También nacía de un saber muy vasto: él de la teoría platónica del alma, de la misma epistemología farabí, de la astrología griega y de la metafísica aristotélica.

Ya es hora de hacer una comparación entre ambas místicas sobre todo cuando hay una enorme diferencia que separa una de la otra. El siguiente cuadro nos va a demostrar esa diferencia:

<i>La Mística sab'īnī</i>	<i>La Mística alfarabí</i>
<i>Su objetivo es el monismo absoluto</i>	<i>Su objetivo es el placer intelectual.</i>
<i>Conduce la razón en beneficio del alma</i>	<i>Es transportada en vehículo por la razón y no por el alma</i>
<i>Es autoritaria</i>	<i>No es autoritaria</i>
<i>Se sirve de la filosofía.</i>	<i>Es concebida en el marco de la filosofía</i>
<i>Toma por fuente a las religiones celestes y paganas</i>	<i>Toma al pensamiento griego como su principal fuente</i>
<i>Aspira a realizar una unión de Dios con el Universo.</i>	<i>Aspira a realizar una unión del pensamiento</i>
<i>Es ritualista</i>	<i>Es especulativa.</i>
<i>Es encarnada⁴⁴¹</i>	<i>Es teórica⁴⁴²</i>

⁴⁴¹ MUHAMMAD AL-RĀŠID. *Waḥdat al-Wuḥūd min al-Gazālī ilā ibn 'Arabī*, Beirut 2003, p. 203

⁴⁴² Budd, f, 103 a.

Ibn Sab'īn como tiene mucha fe en su mística, critica duramente a la mística alfarabí en los siguientes términos:

«Al-Fārābī no entendía la realidad absoluta, ya que la buscaba a través de sus ciencias materiales. Pero aquella realidad que buscamos se encuentra después de que el místico llegue más allá de los nueve mundos (al-'awālim al-tis'a), en la senda de la verificación (Ḥabl al-Taḥqīq) seguida por el mundo del viaje ('ālam al-safar). Es allí donde se alcanza el Universo de la verificación ('Ālam al-Taḥqīq) y la Luz evidente (al-Nūr al-Mubīn) se manifiesta»⁴⁴³

En una citación paralela a la que acabamos de apuntar, Ibn Sab'īn afirma que la diferencia que sostiene con al-Fārābī, es una diferencia que sobrepasa el campo de la visión del mundo y que llega a contener el estudio de las herramientas conceptuales. Si el mundo místico sab'īnī procede de esta siguiente ecuación: (los nueve mundos más la línea de la verificación y el mundo del viaje = el mundo de la verificación, sinónimo de la luz), el mundo de la mística alfarabí es así: el mundo divino + el Fiat (Amr) + él de los humanos «jalq».

La diferencia que existe entre ambos pensadores reside en el hecho de que si Ibn Sab'īn comienza con el más bajo en las escalas, es decir, de lo terrestre a lo celeste, al-Fārābī sigue el orden contrario ya que desciende de lo celeste a lo terrestre, es decir que hace obedecer este Intelecto Universal a las exigencias de la vida humana.

7. 5. 2. La presencia de Ibn Sīnā en el discurso sab'īnī

El discurso crítico sab'īnī toma con respecto a Avicena (Ibn Sīnā) una posición diferente de la que se tomó con respecto a al-Fārābī. Ha sobrepasado

⁴⁴³Budd, f, 113 a.

las conveniencias y los límites puesto que permite enviar acusaciones con referencias y citas precisas. Habría que recorrer todo el corpus aviceniano para poder situarlas si es que verdaderamente existen.

Ibn Sab'īn que ha tenido una actitud moderada con respecto a al-Fārābī, no la ha tenido así respecto a Ibn Sīnā. Las críticas dirigidas contra este último se han sobrepasado el límite de la metafísica, de la Física, de la noción de la felicidad y de la mística. Antes de pasarnos a los detalles, es oportuno anotar aquí esta citación que, sirviendo de ejemplo, muestra hasta cuál extremo va la insolencia sab'īnī:

«En cuanto a Ibn Sīnā, es un ilusionado y un sofista, ¿Para qué pueden servir sus obras? Declara haber descubierto la "filosofía oriental", pero, si la hubiera descubierto, su perfume lo habría embalsamado, mientras que se quedó en un pozo sofocante. La inmensa mayoría de sus escritos, libros y teorías, provienen de los libros de Platón; lo que fue agregado de su parte es muy poco y no merece ninguna consideración; el Šifā', su obra más conocida, es incoherente; contradice allí al filósofo (Aristóteles), pero, en esto, es de alabar porque expresa abiertamente allí lo que el otro había ocultado. Lo que hizo mejor en metafísica son los Tanbīhāt wa-īšārāt y la alegoría de Ḥayy-Ibn Yaqzān; siendo que todo su contenido proviene de "leyes" de Platón y de fuentes sufíes, que había amalgamado, las había combinado por espíritu de aculturación y de investigación filosófica, - pero no sabría servir allí de guía ni para una de estas fuentes ni para la otra»⁴⁴⁴

En este texto nos podemos encontrar con tres clases de críticas contra el avicenismo. En las primeras, se critica el método aviceniano por su razonamiento basado en lo absurdo y que no es de gran ayuda para los

⁴⁴⁴ Budd, f, 103 a.

aprendices de la filosofía. Las segundas críticas, se refieren a las obras avicenianas que no sirven de mucho ya que son inspiradas en su mayor parte en Platón. En cambio, las últimas críticas se refieren al pensamiento aviceniano que siendo, ecléctico (Platonismo + Misticismo = Avicenismo), no revela ninguna creación personal.

En una cita localizada en su colección de épistolas, Ibn Sab'īn le reprocha a Ibn Sīnā el hecho de creer en que la metafísica de Aristóteles no fue tan perfectamente percibida y, en cambio en otra, le acusa de ser peripatético, sobre todo cuando cree que no hay principio corporal en el *Ser* que subsiste por sí mismo y que está separado de los cuerpos. Ibn Sab'īn defiende, en la primera cita, lo que condena, en parte en la segunda.

A propósito de la *felicidad* (*al-sa'āda*), Ibn Sab'īn le reprocha a Ibn Sīnā el hecho de no esclarecer bien el verdadero sentido de este concepto⁴⁴⁵. Si se sabe que el concepto alfarabí de la *felicidad* difiere del avicenismo ya que el primero se refiere al bienestar del hombre en el mundo material y el segundo se finaliza realizando una cierta armonía entre el cuerpo y el alma, es decir una armonía que asegura la supremacía del alma, podemos deducir las razones que incitaron Ibn Sab'īn a formular sus críticas contra esa noción⁴⁴⁶. La razón se encuentra en el hecho de que Ibn Sīnā estaba mucho más cerca de Ibn Sab'īn de lo que lo estaba al-Fārābī, puesto que el primero atribuye la *felicidad* sólo al alma. Por otra parte, Ibn Sab'īn se ha distanciado de los dos sabios sobre todo cuando consideran a esta *felicidad* como un fenómeno corporal, mientras que para él es un estado de alma inefable y que es sinónimo de la unión.

En el texto referido a los nueve mundos de la mística, Ibn Sab'īn le dirige a Ibn Sīnā la misma crítica que le había destinado a al-Fārābī a pesar de la

⁴⁴⁵ Ibíd, f, 113 b.

⁴⁴⁶AVICENA, Abū 'Alī al-Ḥusayn, *Al-Iṣārāt wa al-Tanbīhāt*, El Cairo 1331 H/ 1913 d. C, v, IV, pp. 72-74.

divergencia que existe entre ambas místicas, la alfarabí y la aviceniana, divergencia que podemos deducir a través de esta comparación:

<i>Al-Fārābī</i>	<i>Ibn Sīnā</i>
<i>Mística que absolutamente forma parte de su filosofía</i>	<i>Mística difundida en sus teorías epistemológicas, proféticas, éticas y políticas</i>
<i>Mística vivida internamente</i>	<i>Mística que es un fenómeno exterior</i>
<i>Ascetismo como conducta</i>	<i>Ascetismo como teoría</i>
<i>Mística como visión racional del mundo</i>	<i>Mística como consecuencia de una filosofía</i>
<i>Mística como estado de alma tanto en la forma como en el contenido</i>	<i>Mística como estado sutil: forma subjetiva y contenido positivo</i>
<i>Experiencia mística sobre una experiencia filosófica, razonable. Una se distingue de la otra.⁴⁴⁷</i>	<i>Experiencia mística, pero basada en la inteligencia, la intuición y el genio personal ⁴⁴⁸</i>

Desde luego, la mística sab'īnī, se encuentra en el punto contrario a estas dos místicas alfarabí y aviceniana. Se trata de una discordancia tan profunda que afecta a las ideas y a los razonamientos, y esto a pesar de que el avicenismo estaba más cerca del estilo sab'īnī. Pero si Ibn Sīnā desarrolló una teoría sobre la unión, teoría que recuerda a la de Ibn Sab'īn y al cual pertenecen los nueve mundos místicos, una comparación entre ambas teorías explicará elocuentemente una vez más esta divergencia:

⁴⁴⁷M. ABD AL-RAḤMĀN MARḤABĀ, *Qirā'āt wa Taḥlīlāt fī al-falsafa al-'arabiyya al-Islāmiyya*, Beirut 2005, p. 245.

⁴⁴⁸ Budd, f, 113 a.

<i>Union sab'īnī</i>	<i>Union aviceniana</i>
<i>Los nueve mundos místicos+La Cuerda de la Verificación+El Mundo del viaje=Mundo de la Verificación: Unión absoluta</i>	<i>La Voluntad (primer rango de la gnosis)+ Prácticas rituales (vencer el cuerpo)+El rango de la adquisición "Nayl": Unión contemplativa y no visual</i>

7. 5. 3. La presencia de Ibn Rušd en el discurso sab'īnī

El discurso sab'īnī no le reservó a Ibn Rušd un espacio semejante al que ya le reservó a los filósofos precedentes. Pues el cordobés, ocupa en este discurso un espacio secundario y esto sería porque fue menos valorado que al-Farābī e Ibn Sīnā. Su pensamiento filosófico ha sido criticado y cualificado de peripatético. Pero en esta tendencia que no carece de perjuicio, Ibn Sab'īn, de manera muy temprana, ha rendido homenaje al pensador reconociéndole una cierta calidad que sólo tiene una presencia singular.

En un párrafo sacado del *Budd*, vamos a ver el alcance de la crítica sab'īnī con respecto al pensador:

«Este hombre (Ibn Rušd) era un entusiasta de Aristóteles, al que exaltaba hasta el punto de parecersele, incluso en el testimonio de los sentidos y en los primeros principios; asimiló la idea de Aristóteles que decía que podía simultáneamente encontrarse levantado y sentado, - que había repetido y creído. La inmensa mayoría de sus obras son copiadas de Aristóteles, que resumen a éste. Autor de poca envergadura, de poca comprensión, de visiones pueril y sin intuición, - debemos reconocer también que fue un hombre sin orgullo, lleno de equidad, y consiente de

brechas. No hay que tener en cuenta sus tesis personales: simplemente es un discípulo de Aristóteles"⁴⁴⁹

Las críticas que se encuentran en esta citación, aunque se limitan a las generalidades y no a las precisiones como lo quiere la lógica, son tan bien estructuradas que obedecen a los siguientes pasos:

- Una imitación incondicional de Aristóteles
- Pruebas generales de la imitación consisten en los sentidos y en los primeros inteligibles
- Pruebas particulares de esa imitación: son sus obras, calcadas sobre Aristóteles o lo comentan.
- Consecuencias de esa imitación: un saber muy modesto y una aprensión ingenua.
- Elogios aparentes y críticos subyacentes (falta de curiosidad científica y la conciencia de sus huecos)

La subestimación ejercida por Ibn Sab'īn sobre el averroísmo está asegurada una vez más en la crítica que éste dedica a una pequeña parte de la *metafísica*, de la *física* y de la *mística*.

En lo que concierne a la *metafísica*, Ibn Sab'īn cree que Ibn Rušd deliraba en cuanto a esta ciencia ya que no conocía el verdadero sentido de la *Ciencia Divina*,

En lo referente a la *física*, Ibn Rušd fue criticado severamente por Ibn Sab'īn a causa de su opinión acerca del sitio que debe ocupar el cuerpo más lejano (segundo o tercero después del Fiat) en la clasificación de la creación del

⁴⁴⁹ Budd, f, 115 b; LOUIS MASSIGNON, *Opera Minora*, t. II, pp. 509-510.

Universo⁴⁵⁰, de manera que Ibn sab'īn dice que «no hay clasificación posible, ya que hay sólo un Fiat»⁴⁵¹

En la *mística*, a pesar de la divergencia que existía entre al-Farābī e ibn Sīnā por una parte, e ibn Rušd por otra, este último había sido influido por la concepción platónica de la *felicidad*, concepción que ha sido elaborada por el primero y desarrollada por el segundo. De esta concepción había nacido la teoría de la unión tal como ha sido concebida por Ibn Bā'ya (Avempace), reproducida por Ibn Ṭufayl y revisada por Ibn Rušd. Todo esto para decir que hay una posible salida, para comparar la mística de Ibn Sab'īn con la de Ibn Rušd sobre las bases de esa teoría de la unión. A través de esta comparación, vamos a descubrir hasta qué punto la divergencia entre ambas místicas era tan considerable.

<i>Unión sab'īnī</i>	<i>Unión averroísta</i>
<i>Basada en el alma</i>	<i>Basada en la razón</i>
<i>Unión con el ser absoluto</i>	<i>Unión con las verdades superiores</i>
<i>Se realiza por la negación de las ciencias ya adquiridas</i>	<i>Se realiza por la aprehensión de las ciencias sobre todo las filosóficas.</i>
<u><i>Obedece a las siguientes etapas:</i></u> <i>1- Tener una aptitud para la aprensión de las ciencias= Intelecto</i>	<u><i>Obedece a las siguientes etapas:</i></u> <i>1- Tener una aptitud para la aprensión de las ciencias.= Intelecto virtual</i>

⁴⁵⁰ ABŪ AL-WALĪD IBN RUŠD, *Tahāfut al-Tahāfut*, edición de Sulaymān Dunyā, El Cairo, 1964, t. I, p. 308.

⁴⁵¹ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, p. 14.

<p><i>virtual.</i></p> <p><i>2-practicar provisionalmente el aprendizaje de las ciencias para rechazarlas después = Intelecto actual.</i></p> <p><i>3- Rechazar Categóricamente esas ciencias = primer paso hacia el alma</i></p> <p><i>4- juntar los nueve mundos de la mística coronados por la Cuerda de la Comprobación.= La unión con el Ser Absoluto.</i></p>	<p><i>2-Practicar constantemente el aprendizaje de las ciencias siendo un fin en ellas mismas = Intelecto actual</i></p> <p><i>3-Perfeccionar continuamente estas ciencias = Intelecto perfecto</i></p> <p><i>4- Juntar el Intelecto agente de donde emanan todo flujo (fayd) y toda efusión (Ilhām) = La perfección sublime.</i></p>
---	---

7. 5. 4. La presencia de Avempace (Ibn Bā'ya) en el discurso sab'īnī

La imagen de Avempace (Ibn Bā'ya) en el discurso sab'īnī es distinta de aquella que se vio con respecto a otros filósofos citados anteriormente. Es una imagen que refleja una posición compasiva y que llega a usar, con respecto al pensador, estas dos expresiones: «raḍiya allāhu 'anhu» (que Dios sea satisfecho de él) «raḥimahu allāh» (Que la misericordia de Dios sea sobre él). Esta actitud bondadosa no habitual en Ibn Sab'īn no le impide lanzar críticas contra el pensador que van a poder tocar cuestiones como la *metafísica*, *física*, concepción de la *felicidad* y la *mística*. Se trata de una crítica, que esconde detrás de su compasión inspiraciones verdaderamente sutiles:

«Ibn al-Ṣā'iḳ (Ibn Bā'ya) pretendía conseguir su objetivo aportando una solución eficaz a este problema (el problema relativo al Intelecto material). Todo lo que pudo ver y verificar no

sobrepasó el hecho de considerar al ser humano como compuesto de dos seres: perecedero e inmortal. Esta hipótesis (relativa al intelecto material), el pensador la había adquirido en su risālat al-ittiṣāl, gracias a búsquedas hechas por medio de un análisis sintáctico. (Ibn Bāyā) inició dicha hipótesis con un discurso sobre el Uno (al-Wāḥid) por esencia y por accidente. Lo que dijo a propósito de eso no corresponde a la verdad ya que lo calcó sobre Aristóteles. Además, el pensador era muy sofisticado, sobre todo cuando pretendía haber aportado la buena solución al problema relacionado con la materia y la forma. También lo era cuando se permitía creer que, en la lógica, hay una verdad y una falsedad: acerca de la citación que había atribuido a Platón, era sólo una interpretación personal. Por estas declaraciones, el pensador cometió dos errores, uno es él de entender mal las intenciones de Platón y otro, se trata de que no pudo esconderse para curar su locura»⁴⁵²

A partir de este texto, se observa que Ibn Sab'īn critica en Ibn Bāyā sólo lo que es categóricamente contradictorio a su monismo absoluto. El hecho de sentirse atraído por el pensamiento peripatético no es evidente en este monismo, ya que la *metafísica* de Aristóteles ha sido tomada a menudo como anti mística. También, el hecho de no fiarse de la eficacia de la *lógica formal* sólo destruye esta base sobre la cual está fundado este monismo. Finalmente, el hecho de interpretar mal el platonismo sólo lo aleja de Ibn Sab'īn: este platonismo que si fuera presentado tal como lo quería el autor, podría corresponder con el monismo, sobre todo por su emanación.

Por otra parte, Ibn Bāyā se vio criticado, por haber creído que Aristóteles no había aclarado bien la parte divina en su *metafísica* puesto que Ibn Sab'īn, como otros pensadores musulmanes, creía que el *Kitāb atūlūyīya* (El libro de la

⁴⁵² Budd, f. 115.

Teología) era propio de Aristóteles, cuando en realidad era un documento apócrifo. Ibn Sab'īn creía, que Ibn Bā'ya ignora que la Ciencia Divina podía ser heredada y transmitida de un corazón a otro, o adquirida por el Gusto.

En lo que se refiere a la *física*, Ibn Sab'īn, que siempre rechazó lo peripatético por su oposición al monismo existencial absoluto, se contradice aquí, criticando a Ibn Bā'ya de haber consumado las creencias aristotélicas relativas al creado aprovechándose del cuerpo por el que ha sido creado y del que emana⁴⁵³:

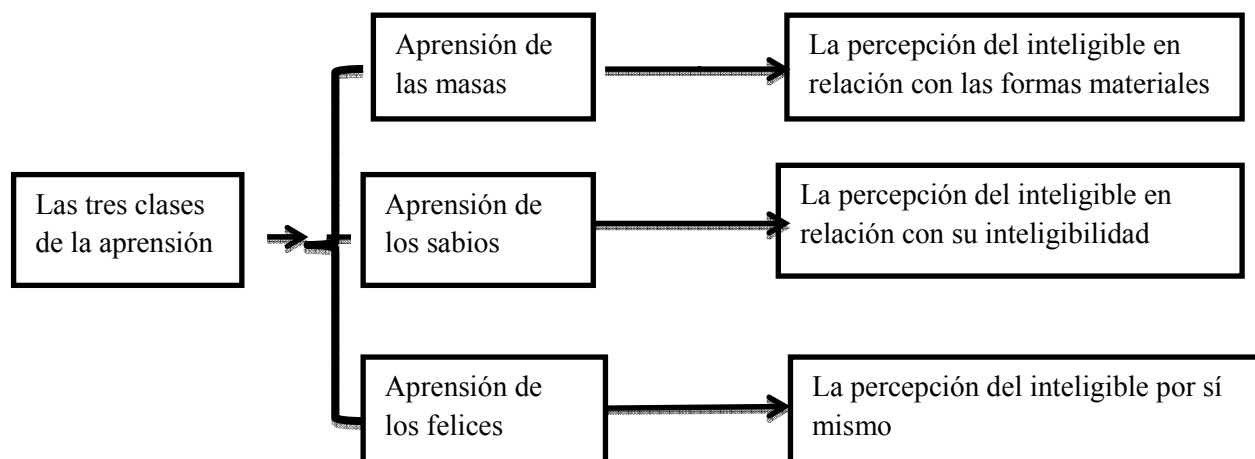
«Ibn al-Ṣā'iḳ (Ibn Bā'ya), que Dieu soit satisfait de lui, a prétendu avoir ajouté sur ce qu'Aristote avait dit à propos du créé s'il est en état de fait: ce créé, ou bien il est, pour le corps dont il a été créé, profitable totalement, ou bien partiellement. Ce qu'il a, paraît-il, ajouté, implique l'impossible, car le profit du crée pour ce corps ne peut être total en aucun cas, puisqu'il a été fait successivement et non d'un seul coup. Le résultat est ce que ce créé ne peut être profitable pour ce corps que partiellement, c'est à dire que s'il l'est pour la forme, il ne le sera pas pour la matière»⁴⁵⁴

En lo referente a la concepción de la *felicidad* en Ibn Bā'ya, ésta, fue objeto de las críticas sab'īnías puesto que no va en paralelo con la felicidad susceptible que conduce al monismo existencial absoluto. Ibn Bā'ya, gradualmente, piensa realizar esta felicidad llegando al punto culminante de una aprensión racional, es decir epistemológica⁴⁵⁵, como lo indica este esquema:

⁴⁵³ IBN BĀ'YA, *Ṣarḥ al-Samā' al-Tabī'i*, edición de Ma'an Ziyāda, Beirut, 1978, p. 93.

⁴⁵⁴ IBN SAB'ĪN, *Masā'il Ṣiqilliya*, op, cit, p. 20.

⁴⁵⁵ IBN BĀ'YA, *Risālat al-Ittiṣāl*, edición Mā'yid Fahrī, Beirut, 1968, pp. 168-172.



Entonces, la felicidad sab'íní es sólo un punto de partida para una unificación incondicional con el Ser Absoluto.

7. 5. 5. La presencia de Ibn Ṭufayl en el discurso sab'íní

Ibn Ṭufayl fue el pensador menos criticado por parte de Ibn Sab'ín y esto proviene del hecho de que su pensamiento, siendo guardado sólo en la novela de «Ḥay ibn Yaqzān», no llamó la atención de sus contemporáneos. Es a partir del trabajo de León Gautier, *Ibn Ṭufayl, su vida y sus obras* y de su obra, *Ḥay ibn Yaqzān*, que esta obra fue el objeto de comentarios, de comparaciones y de análisis tanto por árabes como por orientalistas.

Ibn Ṭufayl ha sido criticado por Ibn Sab'ín sólo en dos campos: en la astrología y en la mística.

En astrología, Ibn Sab'ín clasifica a Ibn Ṭufayl entre los pensadores que creen que la palabra *Orden* (Fiat) creada por Dios, ordenó el movimiento del cuerpo más lejano que se encuentra en el segundo o tercer sitio (en el segundo o tercer lugar) por encima del planeta Atlas. Pero si los anteriores a él han

conservado esa opinión hasta el final, Ibn Ṭufayl, al contrario, la abandonó en sus últimos días de su vida⁴⁵⁶.

En relación con la mística, Ibn Sab'īn critica a aquella parte de la teoría de la unión de Ibn Ṭufayl relacionada con los «Wāridāt» (los indicadores, que están considerados como una propedéutica que anuncia la realización de la unión = unión con el Ser absoluto en Ibn Sab'īn, y con el *Intelecto agente* en Ibn Bā'ya). Si Ibn Ṭufayl critica a Ibn Bā'ya, precisamente porque se fijó en el primer «Wārid» (sin poder sobrepasarlo) que es él de la Ciencia, Ibn Sab'īn también hizo lo mismo, ya que en otra citación, nos da más informaciones sobre estos tres Wāridāt por las que el segundo y el tercero han sido descuidados entre estos dos pensadores. Se trata del «Wārid» de la ciencia y el que se manifiesta sobre la esencia⁴⁵⁷.

7. 5. 6. Las críticas de Ibn Sab'īn a al-Gazālī

Todas las críticas que había dirigido ibn Sab'īn a al-Gazālī tuvieron como punto de partida a su pensamiento místico en general, y esto a pesar de su cualidad de imán entre los místicos musulmanes. Y esto no quiere decir que nuestro autor ha limitado sus críticas hacia ese campo solamente sino al contrario, esas críticas van a tratar temas como él de la metafísica, física y astrología. Pero antes de ocuparnos de estos temas importantes, nos conviene recopilar un texto de ibn Sab'īn que habla de al-Gazālī traducido por Luis Massignon en su *Opera Minora*:

*«Quant à Gazālī, langage sans méthode, sonorité sans
élocution, pot-pourri mélangeant les contraires, divagation à*

⁴⁵⁶El párrafo que esta obra reserva para la astrología no se refiere a esta opinión. Puede que Ibn Sab'īn la hubiera tomado del tratado de astronomía constado por Ibn Ṭufayl con la intención de su discípulo al-Baṭrūṣī (Alpéradius) puesto que aquél tenía la intención de sustituir las tesis astronómicas por las que fueron ya descubiertas por Plotomeo.

⁴⁵⁷ IBN SAB'ĪN, *Masā'il Ṣiqilliya*, op, cit, p. 23.

couper le souffle. Il est tantot philosophe, en troisième aš'arite, en quatrième jurisconsulte, et enfin en cinquième il divague. Selon lien d'initiation avec les disciplines antiques (grecques) est plus ténu qu'un fil d'araignée, et de même son lien avec le soufisme. Il n'entre qu'entraîné par contrainte, dans un simple désir d'apprendre : il considère alors en soi-même certaines visions imaginaires telles qu'ils en survient à celui qui s'exerce à vivre dans la solitude, et il se persuade qu'elles sont réelles et que telle est la réalité même de l'accès (à Dieu), alors que tout cela se passe en soi moi en tant que la connaissance (réelle). Il semble que Gazali n'ait pas dépassé le plan mental de ces visions imaginaires, émanées de l'intellect passif, et qu'il ne se soit pas élevé au-dessus. Mais il faut l'excuser, le remercier même, car il a été, selon l'opinion commune, un des docteurs de l' Islam, qui fit grand cas de soufisme, s'y rallia et mourut soufi, selon le témoignage de ses écrits et de la tendance de ses intentions. Malheureusement, il croyait comme les pythagoriciens que l'intellect (ʿaql) est synonyme d'âme personnelle, laquelle n'aurait pas à être étudiée séparément, contrairement à ce que d'autres avait fait : voilà ce qui ressort de ses «maʿārij ʿaqliya», de son commentaire des «illusions du cœur» (en parlant des termes ʿaql, ruh et nafs, il y dit : «tout cela, c'est un corps subtil»), de sa classification des arwāḥ en ses Miškāt, des allusions contenues dans sa Kimyaʿet dans d'autres écrits. Son livre de chevet semble avoir été les rasāʾil Ihwān al-Ṣafā car il se montre, en philosophie, aussi imprécis que son modèle, pensant que les philosophes grecs identifient Nafs et ʿAql, que les substances spirituelles ne se différencient pas en espèce. Il affiche, comme cette encyclopédie, une concision extrême vis-à-vis des degrés du ʿAql, des ʿUqul matériels, et de leur description. Aussi, le but que Gazali s'était assigné ne pouvait-il être atteint, puisqu'il voulait prouver l'identité

de 'Aql et de nafs dont parlent les soufis, en recourant aux philosophes grecs et à leur terminologie. Il n'arrive ni à justifier le soufisme, ni à l'exposer correctement, car il s'est trouvé entravé et paralysé par les visions qu'il avait eues lors de sa retraite volontaire : ainsi advient-il à qui se laisse entraîner et s'illusionne. La vérité est chose subtile. Elle s'est dérobée à lui comme à ses prédécesseurs»⁴⁵⁸

Al haber definido el 'aql (intelecto) y el nafs (alma) y el (Ruh) recurriendo a la filosofía y lógica griegas, eso significa que al-Gazali no era místico, ni filósofo, ya que según ibn Sab'īn estas dos ciencias deben de ser rechazadas en teoría puesto que están en la base de su enseñanza mística.

En lo referente a la metafísica (Ciencia Divina), al-Gazālī fue juzgado de «ignorante» por parte de ibn Sab'īn y por lo tanto, tomó el mismo destino que habían tomado otros pensadores citados anteriormente. Esta crítica, seguramente, encontró su única justificación en el hecho de que al-Gazali, por su pensamiento teológico, no pudo abarcar el monismo existencial absoluto, ni inclinarse hacia él.

En astrología, al-Gazali tuvo el mismo destino que tuvieron los pensadores musulmanes que creían que el Fiat se colocaba en la segunda posición por encima del motor del planeta Atlas. Ibn Sab'īn precisa que esta opinión algazalí ha sido enunciada en el último capítulo de *Miškāt al-Anwār*.

En física, ibn Sab'īn piensa que al-Gazālī, en sus *ma'ārif 'aqliya*, no ha podido definir a la física de modo perfecto para comprender su verdadero sentido. Para él, la razón por la cual esta definición no es muy convincente, reside en el hecho de que al-Gazālī dio a la física la quinta posición en su concepción del

⁴⁵⁸Budd *al-'Ārif*, f. 18 b; edición de J. KAṬURA, pp. 84-85. Es una traducción de Massignon, en *Opera Minora*, Paris, 1969, t. II, pp. 511-512.

orden de la creación del universo. Este orden contiene diez grados: el Fiat, el intelecto, el alma, el hyle, la física, el cuerpo, los astros, los cuatro elementos, las generadoras y el hombre.

En la mística, ibn Sab'īn dirigió a al-Gazālī dos tipos de críticas: unas conciernen a la ciencia mística en general y otros se refieren a ciertos puntos detenidamente.

Antes que nada, la verdadera ciencia –mística–, según nuestro autor, es la que señaló al-Gazālī en sus escritos, pero tal como está concebida por él, esta ciencia es artesanal (*ṣinā'iyya*), es decir fundada sobre filosofía y lógica griegas. Esto es muy evidente, ya que es suficiente con leer su obra *maqāṣid al-falāsifa* para descubrir que la influencia del pensamiento griego sobre el pensamiento algazalí era tan considerable. Es por todo esto que este sabio místico según ibn Sab'īn ha llamado a la puerta de la Unión Divina sin poder abrirla puesto que no tenía fe en el monismo existencial absoluto, al ser místico de orientación sunní.

Aunque, incluso si al-Gazālī, en todos sus escritos, ha hablado y creía en la existencia verdadera de las sustancias espirituales y de la sustancia separada, no ha podido realizar el intento de comprenderlas perfectamente. Ibn Sab'īn considera que estas sustancias sólo pueden ser entendidas a través de una visión monista, esencia que no se encontraba en al-Gazālī. Es en este sentido que la facultad imaginativa, le aparentó la realidad, porque de no haber adquirido los aspectos espirituales, este místico no habría sabido cual de las dos sustancias es falsa, ni cual es verdadera.

Antes de pasar a una comparación de las dos místicas, la algazalí y la sabiní, debemos anotar que Ibn Sab'īn, por lo menos una sola vez, se vio sobre la misma vía que al-Gazālī. Ambos se ponían de acuerdo sobre los tipos del *ḍikr* (canto místico), cuyo verso es «no hay otro Dios sino Él», y que es la unicidad para las masas, y cuyo verso es «no hay ipseidad sólo la Suya», y que es la unicidad para la élite.

La mística algazalí	La mística sab'īnī
Su objetivo es la mística en sí	Su objetivo está más allá de la mística en sí
Las visiones comienzan desde el primer ascenso del novicio. Son los ángeles y las almas de los profetas que se revelan a través de estas visiones.	Hay sólo una visión, y es la que está en la coyuntura de los esfuerzos abastecidos por el <i>muqarrab</i> . Esta visión es un fin en sí.
Lo que es revelado por estas visiones está indecible por el lenguaje profano.	Lo que es revelado por esta visión está indecible por el lenguaje profano
No hay unicidad, ni encarnación, ni monismo existencial, porque todo esto es incompatible con el espíritu del Islam	Sólo existe el monismo existencial absoluto
El amor de Dios es un fin en sí	El amor de Dios no es más que un medio para realizar el monismo existencial absoluto
El aniquilamiento en Dios se realiza uniéndose a través del lenguaje, del corazón, de la intuición y de una visión unicitaria.	El aniquilamiento en Dios se realiza a través del <i>muqarrab</i> después de un ejercicio constante de los ritos místicos que terminan por el acceso al monismo existencial absoluto.

CAPÍTULO VIII: EL PENSAMIENTO MÍSTICO DE IBN SAB'ĪN

8. 1. La *cadena iniciática (Silsila)*⁴⁵⁹ anterior y posterior del sab'inismo

Una de las características que distingue a la mística sab'īnī de otras místicas es aquella singular «*silsila*» espiritual que H. Corbin acepta con nombrar «*Ascendance spirituelle*»⁴⁶⁰. Su singularidad se justifica por dos razones: primero por esas diversas y contradictorias corrientes de ideas que representa la lista de las personas reivindicadas por el sab'inismo y segundo por este modo lanzado por primera vez en la historia del pensamiento musulmán, por la misma *Ṭarīqa*, que a través de su *silsila*, pretende apartar de todo tipo de duda el encadenamiento de su transmisión desde sus orígenes hasta su último representante. Se puede hablar de una *silsila* anterior y de otra posterior.

8. 1. 1. La «*silsila*» anterior del sab'inismo

Es gracias a un discípulo de Ibn Sab'īn llamado al-Šuštārī, que hoy en día tenemos datos sobre aquella *silsila* a la que pertenece nuestro místico. En uno de sus poemas que aparece en *Opera Minora* de Luis Massignon, conocemos la lista de los que contribuyeron en la elaboración del sab'inismo desde Hermes hasta Ibn Sab'īn. Aquella lista empieza con este orden:

⁴⁵⁹ En nuestra intervención nos proponemos utilizar el término *Silsila* interpretándolo como una filiación espiritual por encima del concepto clásico de «cadena» iniciática. Es decir, haremos un uso fenomenológico del término *silsila*: de esta manera interpretaremos el término *silsila* como un trayecto que une y relaciona a diferentes pensadores, filósofos y místicos. Véase sobre tal término RENE GUENON, *Aperçue sur l'initiation*, donde dice lo siguiente: «la “cadena” iniciática consiste en la transmisión de una influencia espiritual que no puede efectuarse sino por medio de una organización tradicional regular, de tal manera que no podría hablarse de iniciación fuera de la adhesión a una tal organización».

⁴⁶⁰ H. CORBIN, “Les questions Siciliennes”, op, cit, p. VI.

*Al-Harāmisa*⁴⁶¹; *Socrátes*; *Platón*; *Aristóteles*; *Dū al-Qarnayn*; *al-Ḥallāy*; *al-Šiblī*; *al-Niffarī*; *al-Ḥabašī* 'Abdullāh-b-Badr; *Qaḍīb al-Bān*; *al-Šūdī*; *al-Šuhrawardī*; 'Umar Ibn al-Fāriḍ; *Ibn Qasyī*; *Ibn Masarra*; *Ibn Sīnā*; *al-Ṭūšī*; *Ibn Ṭufayl*; *Ibn Rušd*; *Šu'ayb abū Madyan*; *Ibn 'Arabī* ; *al-Ḥarrālī*; *al-Umawī*; *Ibn Sab'īn*.

No se ha encontrado ninguna referencia a esta *silsila* en el corpus sab'īnī, pero sí hemos encontrado citas y menciones sobre sabios como Hermés, Aristóteles, al-Ḥallāy, Ibn Sīnā y al-Farābī, que supuestamente, también constituyen un núcleo de esta *filiación espiritual*.

Por su parte, L. Massignon nos asegura que Ibn Sab'īn en su obra de *Respuestas a las Cuestiones Sicilianas*, se había referido a esta *silsila*⁴⁶². Pero estudiando las citadas *Cuestiones* con el fin de reafirmar lo dicho por Massignon, no hemos encontrado ningún inadicio que nos pueda justificar la existencia de dicha lista. Además, esta lista resucita nuestras dudas y nos obliga a realizar las siguientes observaciones:

1- Se observa que en ella existe un anacronismo evidente puesto que un sabio anterior reemplaza a otro posterior, sobre todo cuando se trata de Ibn al-Fāriḍ que casi se encuentra en la cola de la lista, mientras que otro posterior a él como es al-Šūdī se encuentra en la cabeza de dicha lista. Desde luego, los conceptos de anterioridad y posterioridad quieren decir que el respeto del orden

⁴⁶¹ Cf. L. MASSIGNON, "Ibn Sab'īn et la conspiration hallajienne...", *op. cit.*, pp. 667-668, nota 17 y "Inventaire de la littérature hermétique arabe", en *Opera Minora*, Beirut, 1963, pp. 650-666. El término de *Harāmisa*, se repitió cinco veces en el *budd* de Ibn Sab'īn, en el folio número 2, 82, 105 y 120. 'A. S. AL-NAŠŠĀR, editor de *Dīwān al-Šuštārī*. Alejandría, 1960, en *Rev. Inst. Egipcio Estud. Isl.*, Madrid, 1-1- 1953, p. 70 duda de la existencia de estos personajes y se permite decir sin dar ninguna cita de referencia, que *Harāmisa* son sólo unos personajes imaginarios introducidos en la mística musulmana. Según él, las investigaciones demostraron que las colecciones "Ma'ymū'āt" herméticas eran la obra de Amonios Sacas profesor de Plotino.

⁴⁶² Cf. L. MASSIGNON, "Ibn Sab'īn et la conspiration hallajienne...", *op. cit.*, p. 666

cronológico debe ser tratado con atención para que la continuidad en el tiempo de esta cadena sea segura y coherente.

2- También, se nota que los filósofos musulmanes que ilustran esta lista, no han sido tratados como filósofos, sino como sabios que pertenecen a un círculo de místicos. Sus posiciones como filósofos han sido criticadas a través de toda la obra sab'íní. Al-Gazālī, por ejemplo, fue citado porque murió como místico; Ibn Sīnā, probablemente, por su obra *de Iṣārāt wa Tanbīhāt*, Ibn Ṭufayl por su *Ḥayy ibn yaqzān* e Ibn Rušd seguramente por su obra de *Faṣl al-maqāl*.

3- Los filósofos griegos que encabezan la lista, han sido tratados también como místicos y no como filósofos. La concepción del alma como algo distinto del cuerpo, inmaterial e inmortal empieza a tener importancia en la mística musulmana. Hermes, por ejemplo, por su mensaje profético que es el de adaptar el hombre a la ciudad descubriendo la escritura; Sócrates por su sabiduría; Aristóteles por su obra «*De Anima*» y Platón por su teoría referida a la inmortalidad del alma.

4- Hay algunos místicos que tienen una visión gnóstica, pero sus maneras de entender las cosas presentan ciertas diferencias, tal como es el ejemplo de al-Ḥallāy, Ibn al-Fāriḍ, Ibn'Arabī e Ibn Sab'īn. La unicidad ḥallāyí, por ejemplo, está basada sobre la idea de la encarnación (*waḥdat ḥulūliyya*), en cambio, la de Ibn Al-Fāriḍ es visual (*waḥdat šuhūdiyya*); La de Ibn'Arabī es existencial (*waḥdat-l-wuḥūd*) y la de Ibn Sab'īn es la unicidad Absoluta (*waḥdat muṭlaqa*).

5- Los místicos que pertenecen a la mística de *risāla* de Quṣayrī, como Al-Šiblī, son puestos con otros, como al-Ḥallāy, a cuyas herejías condena justamente el mismo autor de la *risāla*.

6- Los místicos conocidos por sus inclinaciones a la doctrina ortodoxa sunnī, como Al-Gazālī, son clasificados junto con otros conocidos por sus convicciones a la doctrina de los mu'tazilīes como la de Ibn Masarra.

7- Las diferentes orientaciones místicas representadas en esta lista explican una tendencia ecléctica que tomó una forma de tolerancia, puesto que a partir del siglo XIII, se observó, sobre todo en África del Norte, una coexistencia pacífica entre las diferentes tendencias místicas. Por ejemplo, Abū-l-Ḥasan al-Šādilī, no encontraba ningún inconveniente en dedicarse al estudio de las obras de tendencia monista.

8. 1. 2. La «silsila» posterior del sab'inismo

Sobre esta *silsila posterior* al sab'inismo, L. Massignon nos presenta una lista tomada de al-Sajāwī que a su vez la había tomado de Ibn Taymiyya en su *Naqḍ al-Manṭiq* y de Abū Ḥayyān en su obra, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* ⁴⁶³. Esta lista contiene nombres de personas que vivían en *Oriente Medio* y de magrebíes que aparecieron después de la muerte de Ibn Sab'in y son los siguientes:

1-'Abdulwāḥid ibn 'Alī al-Madījī al-Garnāṭī ibn al-Mu'ahhir; 2-Muḥammad ibn Aḥmad al-Aswad al-Aqṭa' al-Mālikī; 3-Muḥammad ibn 'Ayyāš al-Mālikī; 4- Zayn al-Dīn ibn al-Ḥabīb al-Irmantī (maestro de 'Abdu-l-Gaffār al-Qūsī); 5- Muḥammad ibn abī Ṭālib al-Anṣārī; 6- Na'īm al-ddīn al-Ŷurŷānī al-Hittīnī; 7- Ibn abī Duql; 8- 'Abdu l-'Azīz al-Manūfī; 9- Abū 'Abdillāh ibn Šadāra al-Garnāṭī; 10- Abū al-Ḥakam ibn Hānī al-Garnāṭī; 11- Abū Bakr al-Qudsī; 12- Abū al-Ḥasan al-Šuštārī; 13- Abū al-Faḍl al-Raqqām al-Tūnusī; 14- Muḥyīdīn al-Aṣfahānī; 15- Al-Amīr Ḥasan

⁴⁶³ Tal lista aparece en *Naqḍ al-Manṭiq* de IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn, Ed. Cri, de Muḥammad b. Abderrazzāq y Sulaymān al-Sāmī. El Cairo 1951, p. 68 y, aparece en *Al-Nahr al-Madd min al-Baḥr al-Muḥīṭ* de ABŪ ḤAYYĀN AL-ANDALUSĪ, edición de 'Omar As'ad, Beirut 1995, t. III, pp. 448-9; L. MASSIGNON, art, cit, pp. 676-677.

ibn Hūd; 16- Nasr al-ddīn al-Manbīyī; 17- Naʿīm al-ddīn al-ʿYurjānī; 18- ʿAlī al-Mujarbil; 19- Muḥammad ibn ʿAbdelmālīk al-Manfūtī; 20- Ibn al-Labbāy; 21- Abū al-Ḥasan al-Lawraqī; 22- Ibn ʿAyyāš; 23- Aḥmad al-Mālīkī; 24- Muḥammad ibn abī Bakr al-Aykī; 25- Aḥmad ibn Yahya ibn Mubššir; 26- ʿAbdu l-Gaffār al-Qūsī; 27- Al-ʿAfīf al-Tilimsānī; 28- Ibn Muṭarrīf al-Aʿmā; 29- Al-Sufayfir

Massignon nos informa también sobre otra lista que contiene únicamente a los sabʿiníes magrebíes:

1- Murtaḍā al-Zabīdī; 2- ʿAbdurraḥmān ibn Aslam al-Makkī; 3- Muḥammad ibn Muḥammad al-Rūdānī (m.1093 / 1682); 4- ʿAbdullāh ibn Sālim al-Baṣrī (m.1135/1723); 5- Abū ʿUtmān Saʿīd ibn Ibrāhīm al-ʿYazāyri ibn Qaddūra (m.1050 / 1655); 6- Aḥmad ibn ʿAbdelḥay ibn Qunfud (m.807/1404). 7- Muḥammad ibn ʿAbdillāh ibn Ayūb al-Tilimsānī; 8- Aḥmad ibn ʿAbderrahmān al-Fāsī; 9- Šihāb Aḥmad ibn Muḥammad al-Tilimsānī; 10- Saʿīd Qaddūra; 11- La familia de ibn Qunfud; 12- Sāliḥ al-Zawāwī; 13- Abū Sālim ibn Ibrāhīm al-Tāzī; 14- Aḥmad ibn Al-Ḥāy al-Wahrānī.

Podemos decir resumiendo que el anonimato de la inmensa mayoría de los nombres que figuran en esta segunda lista, hace muy difícil la tarea de todo análisis. Sabiendo que la silsila *posterior*, comparada con la *anterior*, no representa un gran interés para el sab'inismo, poco importa su porvenir si sus orígenes son dudosos. Entonces, son los orígenes de este movimiento místico que nos preocupan aquí, desde el momento en que su porvenir no contribuye en nada a su evolución.

8. 2. La teoría del *budd* (el ídolo)

El *budd*, tanto como nombre o como teoría, es tan importante para Ibn Sab'īn, sobre todo cuando lo utilizó como título de una de sus principales obras. Viendo su importancia en el pensamiento sab'īnī, trataremos de entender su significado y su tema de manera más o menos resumida. Su estudio, también, nos incita a evocar el problema de distintas confusiones que había sufrido tal palabra por parte de los biógrafos y de los orientalistas. Además, el estudio de su contenido, nos impone a seguir el siguiente paso: hablar del sentido budista del *budd* y de su infiltración en la mística musulmana, de su sentido entre los místicos y desde luego evocar su sentido en la obra de Ibn Sab' īn.

8. 2. 1. El significado del término *budd*

En primer lugar, la palabra *Budd* fue víctima de un método de desfiguraciones cometidas, tanto por los copistas como por los biógrafos. En unos como en otros, el *Budd* toma el significado de las palabras y las siguientes expresiones: Badd; wudd, Badw Budd al-'ārifīn; Mā lā budda li-l-'ārifī minhu.

La siguiente lista nos da una clara idea de esta desfiguración y de los que la provocaron:

1) *Badw*: esta usada por parte de Ibn Taymiyya en su Colección de epístolas *Ma'ymū al-Rasā'il*; por Ibn Katīr en *Al-bidāya wa- l-nihāya* y por al-Ziriklī en su obra de *al-A'lām*.

2) *Bād'*: esta usada por al-Maqqarī en su *Nafḥ al-Ṭīb* y en *Azhār al-Riyāḍ*; usada por Ibn al-Alūsī en su *Yilā' al-'aynayn* y por ibn al-Šarqī en su *Tawḍīḥ al-maqāṣid*.

4) *Budd al-'ārifīn*: esta usada por al-Sajāwī en su *al-Qawl al-munbī'*.

5) *Mā lā budda li l-'ārifī minhu*: esta usada por al-kutbī

6) *Lā budda li-l'Ārifī minhu*: esta usada por Ismā'il Bāšā al-Bagdādī en su *Hadiyyat al-'ārifīn* y por Ibn Šākir en su *Fawāt al-Wafayāt*.

Esta lista es sólo el resultado de una hojeada muy temprana de algunas referencias que, estudiadas minuciosamente, podrían permitir el descubrimiento de otras modificaciones dudosas. Es verdad también que todo lo que ha sido ejercido sobre la palabra *budd* es debido a la ignorancia o al descuido o a una falta de sentido común.

Por otra parte, se puede decir que la palabra *budd* ha soportado cambios por parte de grandes orientistas como Mehren, Amari o Corbin, que habían interpretado de manera distinta tal palabra y por consiguiente, la tradujeron de un modo confuso. Mehren se basó en aquella expresión que mencionó al-Maqarrī y otros copistas, es decir, en la expresión de *Bād'* y nos propone como equivalente de ésta al novicio, y esto no es más que un contrasentido dado que el *al-'Ārif* (el gnóstico) se encuentra en lo alto de la jerarquía mística y es justamente por esta razón que no puede, en ningún caso, ser un aprendiz y un gnóstico a la vez⁴⁶⁴.

Por su parte, Amari se había referido a la expresión de *Badd al-ma'ārif*, y nos da una traducción peculiar que la anterior hecha por Mehren, y nos traduce dicha expresión por “Separación de los conocimientos”⁴⁶⁵. El arabista, sin duda, introduce la letra de *mīm* (m) entre la letra *lām* (l) y la *'ayn* (') de la palabra *'ārif* (el gnóstico) para obtener al final la palabra de *al-ma'ārif* que significa “conocimientos”. Pero sea lo que fuera, la palabra *Budd* no puede tener por equivalente a la palabra “Separación”, a menos que tomar “*Badda*” por “*Bazza*” que significa hacer un esfuerzo, o simplemente tomarla como palabra derivada de “*badda*” que significa “dispersar”, lo que no está lejos del verbo “separar”.

⁴⁶⁴ A. F. MEHREN, op, cit, p. 341

⁴⁶⁵ M. AMARI, op, cit, p. 245

Por su parte, H. Corbin propone como equivalente de la palabra *budd*, a la siguiente expresión: "el retiro del místico"⁴⁶⁶. Este significado se aleja de la idea de la unicidad absoluta, privando al gnóstico de su papel como *muršid* (guía espiritual) que es posible sólo si contacta con el *mustaršid* (novicio) si existe, lo que es contrario a su "retiro".

Lo común entre los especialistas es que El *Budd* significa: "Lo imprescindible". Este mismo significado lo encontramos en uno de los poemas de Abū al-'Atāhiyya cuando dice lo siguiente:

467 تراعلت بما ليس منه حيلة ولا بد مما ليس منه لنا بد

Esta palabra sólo da este significado precedido por el artículo de la negación "Lā" o por el pronombre relativo "Mā": es decir, (*lā budda*) o (*mā lā budda*). Pero sin estas dos palabras, el término *budd* no se utiliza mucho en la lengua árabe, lo que nos convence que Ibn Sab'īn se refería a otro sentido del término.

Una de las expresiones que podría también relacionarse con la palabra *budd* es la palabra *Badd*, que relata al-Tibarī en su obra *Tārīj*⁴⁶⁸. Tal palabra designa una comarca situada entre Azerbiyān y Arrān⁴⁶⁹. En esa comarca es donde hubo una revolución de Bābik al-Hurramī contra el abbasí al-Mu'tašim y es allí también dónde los extremistas šī'ies prevén la resurrección de al-Mahdī al-Muntaẓar (El Mesías Esperado)⁴⁷⁰. Es en este sentido que Nicolas, A. L. confirma por su parte el origen persa e hindú⁴⁷¹ de la palabra *Budd* que procede de *Butt*. Su

⁴⁶⁶ H. CORBIN, op, cit, p. XIII

⁴⁶⁷ ABŪ AL-'ATĀHIYA, *Dīwān*, Prefacio y comentario de Māyid Tirād. Beirut 1995, p.129

⁴⁶⁸ AL-TABARĪ, Muḥammad b. Yārīr, *Tārīj al-umam wa-l-Mulūk*. El Cairo 1939, t. VII, pp. 241-242.

⁴⁶⁹ BARBIER DE MEYANRD, Charles Adrien *Dictionnaire géographique, histoire et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Edición: Réimpr. Paris MDCCCLXI (1970), pp. 87-88.

⁴⁷⁰ YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ, *Mu'âlam al-buldān*. Ed. Cri de F. A. Al-Gundī. Bayrūt, 1990, t. II, p. 93.

⁴⁷¹ NICOLAS, A. L. M, *Seyyèd Ali Mohammed, dit le Bāb*, Paris, 1905, p. 82.

explicación era *que Budd*: “Es una persona no engendrada, ni casada, ni alimentada. Tampoco es una persona que bebe o que envejece y muere”.

Para algunos místicos musulmanes, la expresión de *budd* tiene dos sentidos: O bien la pagoda, o bien el ídolo, pero es el último sentido que más se usa en árabe o en persa. Ŷalāl al-Dīn al-Rūmī, por ejemplo, en un poema satírico, caricaturiza la nariz y la forma de un ídolo llamado “Dibs” de esta manera:

فالأنف منك لعظمه بدّ لرأسك يعكس

Tu nariz, a pesar de su enormidad,

*Como un budd (ídolo) que refleja tu cabeza*⁴⁷²

También hemos encontrado el mismo significado de *budd* en este verso de al-Ma'arrī citado por al-Bādisī en su obra titulada por *al-maqṣad al-šarīf*

ويعبد القلب من أهوائه ما يعبد الكافر من بده

“El corazón adora en sus pasiones

Lo que el incrédulo adora en su ídolo ⁴⁷³

Pues no hay ninguna duda que Ibn Sab'īn partiendo de este sentido, teoriza el *budd* y lo adopta para su teoría de la unicidad.

Por otro lado, el biógrafo al-Dimašqī nos describe en su obra *Nujbat al-Dahr fī 'Aḡā'ibi al-Baḡr* un tal *budd* que se encontraba en *Sumanāt* en la India y lo describe de esta manera:

⁴⁷² AL-RŪMĪ, *Dīwān*. El Cairo s. a. ed cri Kamil Kilānī, t. I, pp. 90-91.

⁴⁷³ AL-BĀDISĪ, *al-Maqṣad al-šarīf*, op, cit, pp. 23-4.

«Es un fetiche venerado compuesto de dos piedras representando los órganos sexuales de un varón y de una hembra. Este fetiche está adornado de piedras preciosas, y esta puesto sobre un zócalo bastante grande para que diez hombres puedan levantarlo. El zócalo está colocado en la cumbre de una pirámide de nueve gradas. La pirámide está cubierta de ídolos de formas humanas. Los visitantes están ofreciendo a estas divinidades platos calientes cuyo vapor es para alimentar el espíritu del fetiche y los ídolos que lo rodean, así como las almas de los muertos»⁴⁷⁴

También al-Maqdisī en su obra, *Aḥsan al-Taḳāsim, fī maʿrifat al-Aqālīm* nos indica sobre otro *budd* de la región de Muṭṭān en la India, y nos dice lo siguiente:

“Este ídolo permanece en una habitación abovedada en medio de un palacio situado en un barrio populoso. Alrededor de esta habitación están construidas otras habitaciones para acoger a los porteros. Bajo la bóveda hay una forma humana. Este ídolo está sentado en un banco hecho de yeso y de ladrillos. Esta vestido de una piel que parece a la de una ardilla. Y, siendo todo rojo, nada se ve de él, salvo sus ojos que son dos piedras preciosas. Es peinado con una corona, sus manos son puestas sobre sus rodillas y sus dedos son plegados”⁴⁷⁵

Es muy posible considerar que los principios de la infiltración *budista* en el mundo musulmán data del año cuando fueron conquistadas las comarcas de la India por Maḥmūd ibn Sabaktakīn (384 H/995 d. C) bajo el reinado del abasí al-Muʿtaṣim, es decir en las 410 H / 1019 d. C, ya que se sabe que este *Califa* había demolido a todos los ídolos encontrados en el momento de su conquista en este

⁴⁷⁴ AL-DIMAŠQĪ, *Nujbat al-Dahr fī ʿĀyāʾibi al-barri wa-l-Baḥr*, Leipzig, 1923, publicado por A. Mehren, pp. 170-171.

⁴⁷⁵ AL-MAQDISĪ, *Aḥsan al-Taḳāsim, fī maʿrifat al-Aqālīm*. Leiden 1877d.C /1302 H, p. 480.

país. Esta conquista iba a permitir, por otro lado, a los soldados de descubrir, aunque parcialmente, la civilización religiosa fetichista en esta gran región⁴⁷⁶.

El orientalista De Lacy O'leary, en un pasaje muy interesante, nos resume una posible influencia del budismo en la mítica musulmana desde los comienzos del califato abbasí cuando dice lo siguiente:

*«La biografía del místico Ibn Ādam muerto entre el año 776 y 783 de la hégira, sólo es una imagen islamizada por la de Gwātāmā Būdā (...). Es posible que su penetración en el mundo musulmán hubiera ocurrido desde la primera época abbasí»*⁴⁷⁷

De todos modos, podemos decir que la influencia que ejerció el *hinduismo* sobre la mística musulmana es tan evidente que no necesita ningún tipo de demostración. También, suponemos que un interés más profundo por las prácticas ascéticas de los hindúes pudo influir en algunos aspectos de la vida futura de los sufíes musulmanes de la India. Algunas obras teóricas sobre las prácticas del *Yoga* fueron compuestas por sabios musulmanes indios, y varias obras sánscritas sobre este tema fueron traducidas al persa durante el periodo *mongol*. Esto ha inducido a L. Massignon a adoptar la idea de que el *dīkr* es de origen hindú. Frithjof Schuon por su parte, pensaba que la unidad absoluta no es otra que el “Vedanta” y Muḥammad Mustāfa Ḥilmī, había también señalado en su

⁴⁷⁶ Las provincias occidentales del Subcontinente Indio no pasaron a formar parte del imperio musulmán sino hasta el séptimo siglo de la hégira, es decir en el año 711, año en que los musulmanes conquistaron el Sind y las provincias adyacentes del Norte hasta Multán, lo que permitiría abrir el camino de otras conquistas culturales y precisamente religiosas, empezando con los viajes de exploración de hombres como la del geógrafo Ibn Hawqal, de al-Bayrūnī que emprendió un cuidadoso estudio de la filosofía y la civilización hindúes; y de otros teólogos y poetas místicos. Véase A. M. SCHIMMEL, *Las Dimensiones místicas del Islam*. Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega 2002. Editorial Trotta, p. 361.

⁴⁷⁷ O'LEARY DE LACY, *How Greek Science passed to the Arabs*. Chicago (s. a); *'Ulūm al-Yūnān wa subul istiḳālihā, ilā al-'Arab*, El Cairo, 1962, traducción del Inglés por Wahīb Kāmil, pp. 178-179.

obra *al-Ḥayāt al-Rūḥiya fī al-Islām*, algunos puntos de similitud entre teosofía y brahmanismo⁴⁷⁸.

El *budd* no es en todo una especificidad sab'īnī. Casi todos los monistas lo reivindicán: *al-Ḥallāy*, por ejemplo, aunque no le dé una gran importancia, lo cita a menudo en su *dīwān*, pero no por su nombre, pues lo evoca mediante sinónimos y símbolos cuando desarrolla su concepción de la encarnación⁴⁷⁹. *Ibn al-Fāriḍ* e *ibn'Arabī* y al-*Šuštārī* se detienen en su sentido budista, tolerando al mismo tiempo una coexistencia que fusiona, al menos formalmente, todas las religiones, puesto que su amor a todas va hacia Dios; por el contrario Ibn Sab'īn trata de teorizarlo.

Ibn Al-Fāriḍ, partiendo de una concepción teológica, relata en un poema de su *Dīwān* titulado *Tā'iya al-kubrā* lo que sigue:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجـد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعـة
وأسفار توراة الكليم لقومـه	يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خر للأحجار في البد عاكـف	فلا وجه في الإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار, معنى, منزـه	عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى	وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وما زاغت الأفكار من كل نحلة
وما اختار من للشمس عن غرة صبا	وإشراقها من نور إسفار غرتي
وان عبد النار المجوس, وما انطفأت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وان كان قصدهم	سواي, وان لم يظهروا عقد نية

*Mas si el nicho (miḥrab) de la mezquita se ve iluminado por el Corán,
No están en vano los Evangelios en el altar de la Iglesia,
Ni los libros de la Torā, (revelados) por Moisés a su gente,
Y que los rabinos recitan cada noche rezando.
Si un peregrino se incline ante los ídolos de una pagoda,*

⁴⁷⁸ MUSTAFA MAḤMŪD. ḤILMĪ, *Al-Ḥayāt al-Rūḥiya fī al-Islām*, El Cairo, 1945, pp. 35-36.

⁴⁷⁹ Véase *dīwān al-Ḥallāy*, Bagdad 1974, ed. Cri. Kāmil M. Aš-Šbībī, pp. 28. 33. 59.

*Será insensato criticarlo con fanatismo.
 Pues adorar el Dinar se hace en un sentido que esta lejos
 De resultar deshonrado por el politeísmo y la idolatría.
 Quien apetezca, que oiga mi aviso:
 En mí tienen disculpa todos los credos!
 En ninguna religión fueron descarriados los ojos,
 No torcidos los pensamientos en secta alguna.
 No te preocupes de quienes se dirigen hacia el sol
 Que no han de tantear (el camino), pues los rayos vienen de la
 Luz que ilumina mi rostro
 Si los magos adoran al fuego, el que, como cuenta la historia,
 No se apagó en mil peregrinaciones (años)⁴⁸⁰,
 Es porque no buscan a otro sino a mí,
 Aunque su dirección se extraviase, y no conservaran su entereza⁴⁸¹.*

La misma motivación incitó Ibn 'Arabī a decir:

فمرعى لغزلان ودير لرهبان	لقد صار قلبي قابلا كل صورة
وألواح توراة ومصحف قرآن	وبيت لأوثان وكعبة طائف
ركائبه فالحب ديني و إيماني	أدين بدين الحب أنى توجهت

Mi corazón se ha convertido en receptáculo que acoge toda forma:

Es prado para gacelas, convento para monjes,
 templo para ídolos, Ka'ba del peregrino,
 Tablas de la Ley (Torá) y libro del Corán.
 Sigo la religión del amor,

⁴⁸⁰ La “adoración del fuego”, práctica de la religión avéstica, reformada por Zoroastro (s. VI a.d.C) es la que geográficamente se encuentra más cercana a las tres grandes religiones monoteístas, ya que en el período de expansión islámica, dominaba todo el Irán actual; sus sacerdotes, magos *mayūs*, tuvieron que convertirse al Islam o huir hacia la India donde aún hoy, en Bombay, queda un barrio *parsi* (zoroástrico).

⁴⁸¹ IBN AL-FĀRID, Umar, *Dīwān*. El Cairo, 1963, p. 71; *Ibn al-Fāriḍ, Poema del camino espiritual. Traducción y estudio preliminar de Carlos Varona Narviñón*. Madrid: Hiperión, 1989, pp. 126-127

Y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura,
pues el amor es mi fe y mi creencia⁴⁸²

Al-Šuštārī, por su parte nos relata, en un “zaʿyāl”, lo siguiente:

وعند حضور العدد هو والوسائل لم يبق سائل
حصلنا بوجدو
وتكرير عهدو
والإنسان هو بدو

Y cuando se presenta la asistencia,

El y los medios,

No hay más solicitantes,

Obtenemos a través de su Presencia

Y por Sus continuas Promesas

Entonces, el humano es su ídolo⁴⁸³

8. 2. 2. El sentido del *budd* en Ibn Sabʿīn

Recorriendo la obra de Ibn Sabʿīn, podemos determinar que hay varios sentidos que el autor daba al término *budd* y entre ellos estos que vamos a acentuar.

En primer lugar, la expresión *budd* designa a Dios, a condición de que esta palabra esté vinculada, por relación gramatical y de manera consecutiva, al *ʿĀqil* (razonable), al filósofo y al *Mustaršid* (novicio), puesto que al principio de la iniciación a la mística sabʿīnī, este *mustarsšid*, si está en lo alto de esta jerarquía, es sólo porque está vinculado a estas dos categorías de hombres. Ibn Sabʿīn lo

⁴⁸² Véase en *Turʿumān al-Ašwāq* de IBN ʿARABĪ. Dār Šādir. Beirut, 1961, pp., 43-44; Tal versos son citados por GOLDZIER en *Etudes sur la tradition islamique*; traducido por León Bercher. Paris, 1984.

⁴⁸³ AL-ŠUŠTARĪ, ʿAlī. *Dīwān*, El Cairo, 1960, p. 208; Poesía estrófica: (Céjeles y / muwaššahāt) atribuida al místico granadino Al-Šuštārī; predicción, traducción estudio e índices de F. Corrientes. C. S. I. C. Madrid 1988.

coloca al frente de estas personas, porque es el único que merece el calificativo de aspirante místico. En cambio, el filósofo se encuentra en el segundo puesto, pero también puede ocupar la primera posición si queda vacante, a condición de que manifieste una inclinación total hacia la mística. El *ʿĀqil*, encontrándose en una posición intermedia entre el filósofo y el *Mustaršid* ocupa la tercera posición, puesto que su ignorancia de las ciencias lógico-filosóficas juega un factor importante en su desplazamiento de la primera y segunda posición. Pero, analizando bien los preceptos del sab'inismo, este *Mustaršid* se encuentra en el último puesto en una nueva jerarquía que lo vincula a al *Muršid*, a los ritos místicos y a los estados irracionales. Ibn Sab'in precisa que, con respecto al *Budd*, el razonable debe limitarse a él mismo. Por el contrario, el filósofo debe creer en su necesidad para todo su ser. Con el *Mustaršid* se dibuja a una orientación monista, de manera que este último debe pensar y considerar el *Budd* por medio de y en su "Yo", lo que quiere decir que no debe distinguir entre el adorante y el adorado. Se trata aquí de fusionarlos para abolir los dos extremos de la ecuación: el *él / Yo*. Esta fusión actúa, de manera que, ante el *Mustaršid*, todas las salidas se encuentran cerradas salvo las que llevan hacia el *budd*, hacia la Verdad, el Verdadero y el Único del que depende la Gnosis⁴⁸⁴.

El segundo sentido del *Budd*, al no ser imaginable más que precedido del primero, constituye una segunda etapa en esta jerarquía tripartita. Pues es preciso señalar que hay una diferencia que, pese a su naturaleza, determina la dependencia que una experimenta con respecto a la otra. Ya que mientras que la primera corresponde a personajes (razonable, filósofo y *mustaršid*), la segunda es conceptual. El *Budd*, a través de este sentido-etapa, se conceptualiza gradualmente, es decir, a medida que la asimilación ritual mística se concreta. Si el *Budd* es necesario para todo ser que no sea Dios, es porque es la fuente de donde brotan todas las formas y todas las esencias de las cosas⁴⁸⁵. Pero en un

⁴⁸⁴ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op. cit. 10; f. 182.

⁴⁸⁵ *Budd al-ʿārif*, f. 162.

movimiento cíclico, éste *budd*, gira alrededor de estas tres hipóstasis⁴⁸⁶: *El intelecto universal, el Fiat y el Reino de la Santidad*. No abandona su *Yo* nada más que para encontrarlo de nuevo, como si representase a la vez el núcleo y el origen de las formas⁴⁸⁷.

El tercer sentido, que también marca la última etapa, la de la Junción (*al-Waṣl*), concede al *Budd* las características siguientes:

- Aniquilar la relación para que ningún universal sea atribuible al *Budd* que, el cual, con relación a una línea, no es ni un punto ni un principio ni un fin⁴⁸⁸.

- Pensar en lo que es necesario para toda cosa, en lo que es necesario con y antes de todas las formas, en lo que es el *Budd* de toda cosa, que se manifiesta en su *quididad*, y en lo que es *quididad* de toda cosa que se manifiesta en toda *quididad*⁴⁸⁹.

- Ordenar el apostolado de ambos entendimientos, interno y externo, y demostrar el *Budd* ascendiendo mediante síntesis y descendiendo mediante análisis⁴⁹⁰.

- Suprimir toda mediación para que la visibilidad del *Budd* se efectúe desde muy lejos, y repetir la tentativa en una perfecta intención para que su visibilidad se efectúe desde muy cerca⁴⁹¹. Entonces, en un acósmico, afluye la Junción y no queda más que el *Budd* beático⁴⁹².

⁴⁸⁶ El concepto aparece en la filosofía de Plotino, que reconocía tres hipóstasis o sustancias principales del mundo: lo Uno, el intelecto y el alma.

⁴⁸⁷ Ibid, f. 164.

⁴⁸⁸ Ibid, f. 163.

⁴⁸⁹ Rasā'il, op, cit, f. 10.

⁴⁹⁰ Ibid, f. 11.

⁴⁹¹ Ibid, f.31.

⁴⁹² Rasā'il, op, cit, f. 33.

Mediante la tolerancia manifestada con respecto a todas las religiones, el objetivo de la teoría del Budd era realizar lo que podemos llamar el Monorreligionismo. Tal teoría era de alguna manera, un parasiquismo? Ibn Sab'īn, considerando que el vasto país del Islam era tan estrecho que no podía contenerlo, no actuaba más que en función de esta teoría.

8. 3. La teoría de la unidad absoluta

Antes de tratar el tema de la unidad absoluta en Ibn Sab'īn, es necesario antes de todo, evocar aquí a sus tres bases que sin ellas esta unidad no puede ser realizada. Estas bases son tres: la epistemológica, la ética y la semiótica. Además son un argumento eficaz para demostrar la importancia del estudio de cualquier mística sea lo que sea su orientación.

8. 3. 1. La base epistemológica del sab'inismo

8. 3. 1. 1. La importancia de las ciencias auxiliares y principales en la epistemología sab'iní

La base epistemológica debe ser un camino que facilita el acceso a algunas experiencias místicas para alcanzar el objetivo deseado que es el monismo existencial absoluto. Esta base, además, es la que alimentaba al conjunto del pensamiento sab'īnī desde los primeros días de su enseñanza hasta el nacimiento y la expansión de su doctrina. Las distintas escuelas como son las jurídicas, teológicas, filosófico-lógicas y por supuesto las místicas acéticas y otras que no lo son, son elementos fundamentales en esta base epistemológica sab'iní. Es por esto que nuestro místico afirma que es imposible imaginar a un místico *muḥaqqiq* sin ninguna enseñanza que se relaciona con estas ciencias. Entonces, todas estas disciplinas adquiridas deben marcar el “primer paso” para un discípulo sab'īnī. Pero, el paso más decisivo para él, será aquél que se encuentra más allá de todo lo que proyectan estas ciencias, es decir, el paso hacia la unidad absoluta.

Ibn Sab'īn ve que el discípulo sab'īnī, con la ayuda de los cuatro hombres (*al-faqīh*, *al-aṣ'arrī*, *al-faylasūf* y *al-ṣūfī*), llegará a profundizar en sus deberes canónicos y consolidar su creencia y, por consiguiente, conseguirá racionalizarla y argumentarla para realizar su estado interior en realidad. Además, cuando este discípulo logrará la perfección de todas esas ciencias buscará una alternativa para no utilizarlas más. Y esta ciencia alternativa será nada más que *'Ilm al-Taḥqīq* (ciencia de la verificación)⁴⁹³.

Todos estos pasos que acabamos de mencionar a propósito de esta nueva ciencia han sido ya discutidos en un capítulo anterior de nuestro estudio, sobre todo en el capítulo que trata las críticas que dirigía Ibn Sab'īn contra las ciencias a las cuales se dedicaban los cuatro hombres, y contra sus naturalezas y sus métodos. Por eso veo más adecuado mencionarlos aquí, aunque sea de manera breve, con el fin de justificar los elementos básicos en los que Ibn Sab'īn apoyaba sus ideas.

1/ En primer lugar Ibn Sab'īn no valoraba a los alfaquies de manera considerable, puesto según él, sus ciencias sólo se han dedicado a mostrarnos los deberes canónicos inspirados en el Corán y en la Tradición del Profeta y, cuya única salida es *al-lýtihād* (el esfuerzo interpretativo). Además, el punto de partida de estos sabios es verdadero, pero solo conduce a conclusiones falsas, puesto que todas sus premisas son muy subjetivas, lo que implica la subjetividad de su método.

2/ En segundo lugar, Ibn Sab'īn critica a *al-aṣ'arrī* por reducir a cuatro el número de los medios por los cuales son adquiridos los conocimientos. Estos

⁴⁹³ Ibn Sab'īn, critica severamente a algunos místicos que pretendieron recorrer la vía mística sin haber tenido una iniciación formal, es decir que habían sido iniciados “espiritualmente” por el profeta. En Cambio, sí cree en la posibilidad de una iniciación por un maestro no visible que podría ser un *muḥaqqiq* después de haber sido visible en un pasado, y donde este había preparado una serie de reglas para sus discípulos que serán sus herederos en un futuro.

medios son, los cinco sentidos, el innatismo, la información y la argumentación. Ya que para él, estos medios corrompen a la teología divina y la alejan de su objetivo que no es otro que la defensa de la religión. Esto quiere decir que el método de este *aš'arrí*, que desempeña el papel de defensor del Islam está basado en la filosofía y la lógica, emprende la razón allí dónde no hace falta. Habría podido, muy fácilmente según Ibn Sab'īn, alcanzar el mismo fin si hubiera tomado otro camino, es decir, el de la Unidad Absoluta.

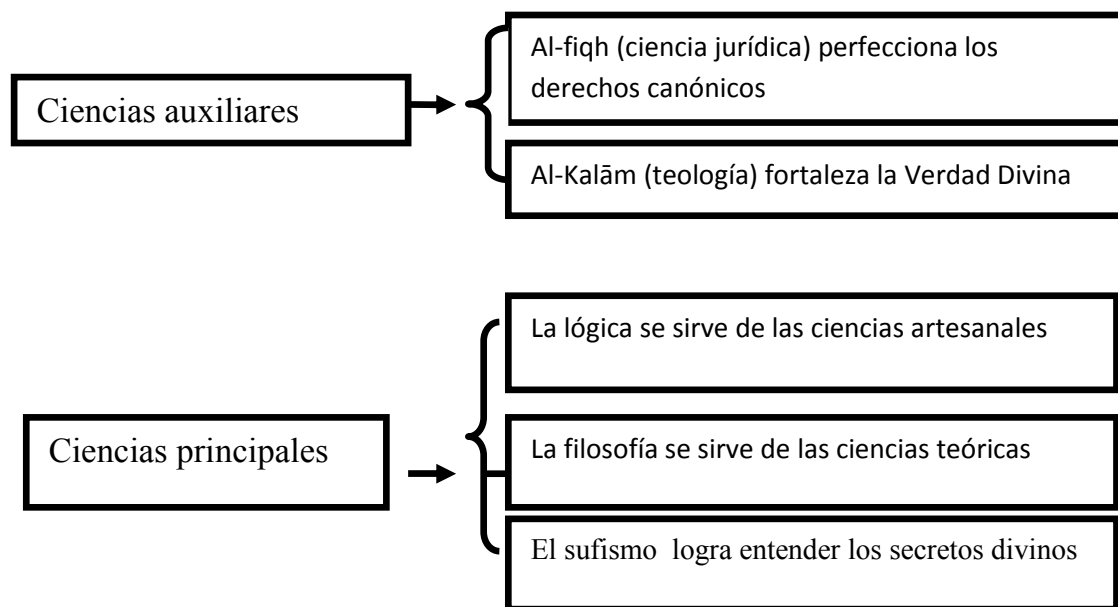
3/ También los filósofos, peripatéticos o platónicos, forman parte de la base epistemológica sab'iní como también son los más sometidos a las críticas de Ibn Sab'īn. Según nuestro místico, las ciencias de estos filósofos (filosofía y lógica) solo conducen, a través de la sustancia, al Intelecto Agente o Universal, y es allí, en ese instante, donde se paran todas sus investigaciones y sus conclusiones. Además, los métodos utilizados por estos filósofos, a pesar del enorme interés que pueden tener, concluyen en un resultado fútil y falso – en la mayoría de las veces- y es en este sentido que tratan de defender sólo a lo falso. La razón puesta a su disposición, logra difícilmente demostrar lo que es ya adquirido por el innatismo.

4/ Sobre el místico, Ibn Sab'īn dice que cuando éste adquiere su conocimiento jurídico y dialéctico, su estado ecléctico se activa para reconciliar entre sus ciencias y sus *aḥwāl* (estados) de una parte y sus *maqāmāt* (etapas) por otra⁴⁹⁴. Estas son unas de las razones que invitan Ibn Sab'īn a concluir que el método de este místico sufre de una falta de eficacia. Además, añade que es un método que limita su visión y su universo en el mundo del Intelecto, del Alma, del Sublunar «*Ālam al-Mulk*», del Supra-lunar «*Ālam al-Malakūt*» y de las Inteligencias «*Ālam al-Ābarūt*». Y que, todos estos mundos representan, para el místico sab'iní, las fronteras del microcosmos «*Al-'Ālam al-Ṣagīr*», considerado

⁴⁹⁴ El *maqām* es una etapa duradera, que se alcanza en cierta medida por el propio esfuerzo. Pertenece a la categoría de los actos. Véase A. M. SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, op, cit, pp. 116-117.

por el místico sab'īnī como un punto de partida para el macrocosmos «Al-‘Ālam al-Kabīr», es decir, el que va a representar a la Unidad Absoluta. Pues allí es donde acaba su mística y allí es donde se desvanece toda pluralidad.

Esquema de las ciencias auxiliares y principales



8. 3. 1. 2. La necesidad de un guía espiritual muršīd)

La vía mística fue descrita en ocasiones como una escala que conduce al cielo, por lo que el novicio «*mustaršīd*» sube lentamente y pacientemente los escalones hacia niveles de experiencia más elevados. Esta vía, además, es muy larga y dura para el este novicio y requiere constante obediencia y esfuerzo. Esta obediencia debía ser ciega, sincera, pronta e incondicional. El novicio cumplirá literalmente las órdenes del maestro, sin interpretaciones, ni réplicas, ni contradicciones y sin excusas, aunque lo mandado sea irracional y absurdo.

Otros místicos como lo son al-Gazālī e Ibn ‘Arabī, añaden que esta obediencia tiene que ser “completa y absoluta” por parte del novicio hacia su maestro, aunque incluso si éste último estuviera equivocado en su enseñanza y en

sus actos. A propósito de esto al-Gazālī nos relata lo siguiente: «*Que sepa [el novicio] que el beneficio que consigue de la equivocación de su maestro, si este está equivocado, es mayor de la que consigue de su propio acierto, si es que esta acertado*»⁴⁹⁵

Por encima de la obediencia, el contacto es una fuente de energía que el novicio puede buscar y utilizar. Un contacto que debe manifestarse en la acción, en la inacción, en las relaciones verbales, en los silencios y en las situaciones de la vida cotidiana. Por lo tanto, la correcta orientación inicial de este adepto es de una gran importancia para el éxito de *al-Safar* (el viaje interior)". Pues como dicen algunos místicos, «*quien comienza en Dios acabará también en Él*»⁴⁹⁶. Es por eso que este *Safar* es un itinerario necesario en la carrera de cualquier místico que emprende hacia Dios.

Para Ibn Sab'īn la necesidad de *al-Safar*, es el primer deber que tendrá que tener cualquier novicio místico. Y para que se efectúe en las mejores condiciones, este viaje va a necesitar un guía espiritual (muršid) que, ejerciendo su deber de señalar el novicio (mustaršid) sab'iní, indica el camino más corto que lleva hacia el amor sincero a Dios. Pero antes de todo, este viaje tiene que ser una vía de purificación y de lucha mental continua, es decir, una vía que renuncia al mundo y a la ruptura con las cosas a las que los humanos están acostumbrados y encuentran agradables. Por lo tanto, nuestro místico es completamente consciente de que este viaje (al-safar) podría ser peligroso y muy dificultoso para un principiante si no es cuidadosamente guiado por un maestro.

La relación que debe tener el novicio con su maestro es igual a la que tienen los amantes entre sí. Y este amor del que habla Ibn Sab'īn es inconcebible aparte de la concepción monista, puesto que el amado como el amante debe unificarse

⁴⁹⁵AL-GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid, *Ihyā' 'Ulūm al-dīn*, 2ª Edición, t. II, Beirut, 1409 H/1989, p. 123.

⁴⁹⁶A. M. SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, op. cit, p. 123.

en una unidad totalmente trascendental. De manera que el amante domina el alma del amado y desde luego apoderarse de sus sentimientos. A partir de allí, el amado sólo podrá reflejar en su propia personalidad las cualidades del amante y por consiguiente grabará en su mente y en su corazón una única imagen, la del amante. Así es como la unión entre estas dos personas es íntegra y completa⁴⁹⁷. Ibn Sab'īn nos relata el aspecto de esa relación de esta manera:

*«Y tu amante «Šayjuka» es quien te prepara para tu otra vida,
te ayuda a conseguirla, te la recuerda y te hace abandonar lo
sensible de este mundo para que llegues al final del camino»⁴⁹⁸*

De todos modos, queda muy importante la ayuda de *al-muršid* en el nacimiento del verdadero corazón de *al-mustaršid*, alimentándole con leche espiritual como una madre. Es en este sentido que Ibn Sab'īn distingue entre dos paternidades; una que es causa de la vida aniquilable, y por lo tanto es corporal, y otra que es causa de la vida eterna y es espiritual⁴⁹⁹.

A parte de todo esto, Ibn Sab'īn diversifica el tipo de esa relación que debe existir entre *al-mustaršid* y *al-muršid*, exigiendo algunas condiciones sobre ellos. Pues para él, el *al-mustaršid* es el que cumple ciertas condiciones: consagrarse a la verdad, base de toda felicidad y adquirir todos los instrumentos necesarios y tener la buena intención para acceder a la perfección humana. También dejarse, en tiempo oportuno, sustanciar por lo divino y atarse a la sabiduría y a la Entequeia primera por los hombres muy felices, porque el mero hecho de haber encontrado a uno de esos felices realza inmediatamente el rango de un hombre. Es por esto que el *mustaršid* debe romper con todo lo que es susceptible de apartarle de la Sabiduría de Dios y de los que no tengan las mismas cualidades que tiene Ibn Sab'īn. Y si tiene por objetivo, la adquisición de *ʿIlm al-Taḥqīq*

⁴⁹⁷ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, f. 124

⁴⁹⁸ *Rasā'il*, op, cit, f. 2.

⁴⁹⁹ Ibid, f. 127; *Risālat al-Alwāḥ*, op. cit, pp. 276-277.

(ciencia de la verificación) este *mustaršid* tendrá primero que conseguir el grado de *al-muqarrab* (allegado a Dios)⁵⁰⁰

Al igual que *al-mustaršid*, *al-muršid* para ser, realmente, lo que es, debe cumplir ciertos requisitos: poseer todas las perfecciones humanas, existenciales y epistemológicas; ser heredero de la verdad después de haber perfeccionado las ciencias necesarias - canónicas y filosóficas-; someterse a la orden profética en su totalidad por lo que ésta se manifiesta en él como un sabor o un acto o una existencia, y adquirir al final de todas estas etapas a la Verdad Trascendental (*al-Ḥaqīqa al-ʿYāmi'a*)⁵⁰¹.

Después de que todas estas condiciones han sido íntegramente cumplidas por parte de Ibn Sabʿīn, entonces, será él el único que puede ser como *muršid* y al mismo será la referencia del *mustaršid* y, lo será para todos los seres creados. Pues si el acceso a Dios es posible sólo por un profeta que, a su vez, es identificable sólo por un heredero. Este heredero no es ningún otro que *al-Muḥaqqiq*, y esté, a su vez, no es otro que Ibn Sabʿīn quien hace suyos todos los que toman el camino divino.

Además, si el entretenimiento entre el *muršid* y el *mustaršid* se realiza, como hemos mencionado anteriormente, sólo a través de un contacto verbal acondicionado por un tiempo preciso, por un lugar limitado desde el momento

⁵⁰⁰ El término *muqarrab*, se aplica como apelativo de los ángeles “más allegados a Dios”, y debe ponerse en conexión literaria y semántica con los Querubines de la Biblia. En terminología ṣūfī, el término se aplica analógicamente a los místicos más favorecidos del Señor, pues según Ibn ʿArabī en su obra de *Tarjūmān al-Ašwāq*, Dar Ṣādir, Beirut, 1961, p. 53, “el *muqarrab* es el favorito de Dios, el grado intermediario entre la profecía y la santidad”, o en otra expresión dice, “El *Muqarrab* es el núcleo del bien, del universo y es el dueño de todo color”. Esteban Lator, por su parte intenta definir el *muqarrab* en su artículo sobre el *Budd al-ʿĀrif* de Ibn Sabʿīn, art. cit, p. 393 diciendo que “se trata de una categoría concreta de personas que se distinguen por sus cualidades intrínsecas, así como por su método esotérico de investigación y de trato con las gentes”.

⁵⁰¹ IBN SABʿĪN, *Risālat al-ʿAhd*, p. 41.

que se efectuó a parte de una presencia fenomenológica corporal, Ibn Sab'īn es consciente de ello, ya que el problema es complicado: siendo profesado por este único *Muḥaqqiq*, la enseñanza mística que necesita una presencia corporal del maestro y del enseñado, no puede extenderse a la vez sobre toda la superficie del mundo anterior y posterior. Esta enseñanza está limitada allí, por un tiempo y un lugar.

Para resolver el problema, Ibn Sab'īn, como *Muḥaqqiq*, lega el prolongamiento de su mensaje a sus discípulos que, si no son de verdaderos *Muḥaqqiqūn*, lo son por pertenencia al sab'inismo. Y por sus búsquedas asiduas de la Verdad Divina después de haber adquirido todas las perfecciones humanas, serán nombrados como sab'īniyyūn, puesto que sus almas dependen de este *Muḥaqqiq*.

8. 3. 1. 3. El éxito del viaje interior (*al-Safar*)

La responsabilidad que asume el *Muḥaqqiq* es la de tratar de orientar el *mustaršid* hacia la vía de «*ʿIlm al-Taḥqīq*», es decir, hacia la Unidad Absoluta y esta Unidad se realiza sólo después de un trayecto muy largo que se llama frecuentemente entre los místicos por *al-Safar*. La Ciencia Divina, siendo por encima de todo alcance humano, por encima de todo lo que es visual y verbal, es sólo una producción moral de Ibn Sab'īn, puesto que no fue conocida antes de él. Esta producción depende del mundo del sabor y está grabada en el alma antes de que ésta comience a captar los conocimientos por la vía de la concepción y del asentimiento. Es innata en todas las almas⁵⁰².

Para cualquier novicio, *al-safar* es también un conjunto de ejercicios rituales prácticos «*riādāt*», cuyo objetivo es facilitarle, una total preparación para una tarea que es la de unirse con el Ser Supremo, después de cruzarse con su

⁵⁰² IBN SAB'ĪN, *al-Iḥāta*, op, cit, p. 134.

sabiduría. Pues este *safar*, es concebido a partir del concepto del monismo existencial absoluto y al mismo tiempo es una sucesión gradual de *al-maqāmāt* (las etapas) y *al-aḥwāl* (los estados). Estas mismas etapas y estos estados no pueden, de ningún modo, estar fuera de esta visión monista, ya que si se interrumpen en este itinerario nombrado *viaje interior*, podrían ser resultados del canto místico «*dīkr*», de la piedad «*taqwā*», de la continencia «*waraʿ*», del ascetismo «*zuhd*», de la confianza total en Dios «*tawakkul*», de la complacencia «*riḍā*», del eremitismo «*ʿuzla*», del ayuno «*ṣawm*», de la imploración «*duʿā*» y del oratorio cantado «*samāʿ*». Todos estos ritos tienen como objetivo abolir la pluralidad del mundo para que todas las criaturas sean concebidas en el “Uno”.

Ibn Sabʿīn, por este sentido metafísico que da al término *safar*, es totalmente contradictorio en relación con otros místicos sunníes, ya que, si estos conciben que el único objetivo fundamental de este viaje sea estrictamente moral o ético, como lo es en Al-ʿĪṣṣarī⁵⁰³, Ibn Sabʿīn no puede en ningún caso concebirlo fuera de su monismo. Ibn Sabʿīn nombró a los de “*Risāla*” de Quṣayrī, sufíes artesanales de manera que la mística de estos, es constada por *vía* «*ṭarīq*», por conducta «*sulūk*», por unión «*ittiḥād*» y por aniquilamiento «*fanāʾ*» en esa misma *unión*, Ibn Sabʿīn considera que todo comienza a partir de la Unión que no es fin en sí.

Vistos todos estos detalles, este *safar* es pues un tipo de lucha del alma «*muṣāḥadat al-naḥs*» donde se unen el bien y el mal. Además, implica la existencia de un viajero que está llamado a reprimir en su alma todo aspecto del mal obligándole a creer que no hay ningún existente excepto Dios. Por esto, Ibn Sabʿīn pretende dar un aspecto de unicidad no sólo al viaje, sino también al viajero «*muṣāfir*».

⁵⁰³ AL-ŠUHRAWARDĪ, *ʿAwārif al-maʿārif*, al margen del *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* de al-Gazālī, El Cairo, 1334 h., t. IV, pp. 412-413.

Ibn Sab'īn cree como al-Ġurġānī en que hay cuatro tipos de *saḡar*: el primero está relacionado con el estado de la manifestación, de la Unidad oculta detrás de una pluralidad ilusoria. Es también un viaje hacia Dios, pero se emprende a partir del *alma* que debe apartarse de todo fenómeno que afirma el *ab alio* (al-Gayr) para poder llegar al Horizonte Supremo «*al-Ufuq al-Mubīn*» donde se acaba la etapa del corazón «*Maqām al-Qalb*».

El segundo está relacionado con el estado de la manifestación y de la pluralidad que se oculta detrás de la Unidad. Es también un viaje hacia Dios, pero se emprende cuando el *alma* se adorna de atributos y nombres divinos con vistas a recobrar el Horizonte Alto «*al-Ufuq al-A'āl*», donde termina la Presencia de la Unidad «*al-Ḥaḡra al-Waḡdāniya*».

El tercero consiste en borrar todo acondicionamiento del estado de la Unión sustancial «*al-'Ayn al-Ġāmi'a*» con el fin de tener acceso a la presencia de la Unidad, en donde se acaba la etapa de la santidad.

El cuarto se efectúa después de haber dejado la Verdad para integrarse en sus criaturas. Es la etapa de la Unión sustancial que atestigua que estas criaturas están incluidas en la Verdad, pues la pluralidad visual es sólo una Unicidad. Al final, es una etapa de perennidad.

En conclusión, el viajero (*al-musāfir*) una vez preparado, descubre los límites de este mundo en el cual acaba de lanzarse y, debe romper con todas las ilusiones intelectuales, científicas y silogísticas y dejarse influir por el ordinario, el relativo y el temporal⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴IBN SAB'ĪN, *Budd*, op, cit, p. 145.

8. 3. 2. La base ética del misticismo sab'īnī

La ética del pensamiento sab'īnī es una ciencia teórica, normativa y práctica. Su función es lo de facilitar el acceso a la Unicidad con el Ser Absoluto. La ética teórica es antológica y sus temas como el bien, el dolor, la gracia, la compasión y el arrepentimiento son sinónimos vinculados a esta Unicidad a pesar de su diferencia aparente y superficial. En cambio, la ética práctica es un conjunto de ejercicios rituales y prácticos «*riyāḍāt*» cuyo único objetivo, es facilitar la tarea de unirse con el Ser Supremo. Esta base, se cumple en las siguientes etapas: *al-dīkr* (el canto místico), *al-julwa* (el retiro), *al-'uzla* (el aislamiento), *al-ṣawm* (el ayuno), *al-du'ā* (la imploración), *al-samā'* (el oratorio) y por fin *al-faqr* (la pobreza).

Estos dos modos de esta ética, tienen como objetivo único, abolir la Pluralidad del mundo para que todas las criaturas sean concebidas en Uno.

8. 3. 2. 1. La ética teórica sab'īnī

La perfección humana, como parte culminante de la Unicidad Absoluta, es la base principal de la ética sab'īnī. Además, es todo lo contrario a lo que aparece en otras místicas sunnīs que, defendiendo su fin en las etapas «*maqāmāt*» y en los estados «*ahwāl*», renuncian todo a la Voluntad Divina de Dios y por lo tanto revelan el peligro que constituyen los caprichos en el alma y creen que el mundo material es la herencia de aquellos a los que cautiva el mal. Estos místicos están según Ibn Sab'īn «*muy lejos de ser sustancializados por la Unicidad Absoluta*», puesto que la base de su ética está inspirada en la vida material.

La voluntad de esa perfección reside en el bien, pero encuadrada por una ascendencia o una descendencia según la elección que hace *al-himma* (la intención). En cuanto al criterio moral, no es otro que la buena conducta que distingue el bien del mal.

Si la gente, a partir de esta dualidad el bien / mal, representa tres categorías: la que representa a lo verdadero , la que representa a lo equivoco, y la que está entre lo verdadero y lo equivoco, el bien es la obra de *al-Qaṣd al-Awwal* (la Primera Intención –Dios-) mientras que el mal sólo es como tal por *al-lawāḥiq* las consecuentes, por *al-mudāf al-munfa'il* (la relación pasiva) y por *al-Qaṣd al-Ṭānī* (la Segunda Intención). De otro modo, esto quiere decir que todas las buenas conductas son sólo unos sinónimos.

En Ibn Sab'īn, las personas pueden aceptar el bien de tres maneras distintas: primero, «*aceptar el bien para sí y no para su beneficio*», de manera que la persona que está apasionada por el Ser Verdadero, no tiene que soñar con ningún otro objetivo que Él. En segundo, se puede «*aceptar a este bien, para sí y para su beneficio*», como lo son las ciencias que se enseñan por amor al saber, y al mismo tiempo por los intereses que representan. Y por último, podemos «*aceptar el bien, para su beneficio y no para sí*», porque se supone que aceptamos, por ejemplo, algo inaceptable en la medicina sólo para una curación con esperanza.

También, este bien según Ibn Sab'īn, puede ser esencial como accidental o puro. Por ejemplo, las ciencias religiosas son esenciales para realizar el bien de la *Hidāya* (buen camino). Mientras que si una abeja le pica a una persona y le cura de alguna enfermedad en su piel, el bien que provoca es accidental. En cuanto al bien Absoluto, es el que ha sido investigado tanto por los sabios.

El bien del que habla Ibn Sab'īn en su obra, está atado íntimamente a las siguientes nociones⁵⁰⁵:

1/ al-sa'āda (la felicidad) es el resultado del bien y, puede concebirse en tres posiciones: la de principio, donde el humano excluye el mal absoluto, la de conducta, donde progresa en las sendas del bien, en una continua subida, y por

⁵⁰⁵ IBN SAB'ĪN, *Risālat al-'Ahd*, p. 22.

último, la de llegada, donde la felicidad deja las ilusiones de la relación, se deleita del Bien Absoluto y alcanza la felicidad. En cuanto al mal, este está activo en el corazón por los efectos provocados por los placeres pasajeros. Pero el *Muḥaqqiq*, que alcanza el grado del Bien Verdadero, no se siente amenazado por la desaparición del mismo Bien puesto que no percibe al mal.

2/ La emoción en el pensamiento sab'īn es *«momentánea si procede del profano, y perdurable si resulta del Bien Absoluto»*. Pues con esta premisa Ibn Sab'īn critica a aquellos filósofos que, orgullosos de sus instrumentos materiales, cuando están otorgando al alma sabia tres tipos de emociones: aquella que descubre la verdad de las cosas así como la de los intelectos agentes, y aquella que conoce al primer creado en su estado más próximo a Dios, y aquella que conoce a la Verdad Absoluta (de la que la existencia es necesaria) y de desvanecerse en ella. Para él, no existe ninguna emoción salvo la que está prescrita por la Unicidad Absoluta.

3/ La *gracia o al-ni'ma*, es la llave de la felicidad eterna y el guía que dirige al siervo de Dios para que siga las huellas de los profetas y se envaina de las cualidades divinas. Es además como una luz que deposita Dios en el corazón de aquellos que Él escoge para sí y para los privados de su corte. Por ella se alcanza la salvación y por su medio se obtienen los grados de la perfección. Por la gracia, entendemos que ésta acompañe al siervo de Dios en la totalidad de sus estados, es decir, en sus juicios, pensamientos, contemplaciones y coloquios; en una palabra, en todos sus actos. Ofrecida por el Verdadero, ésta, según Ibn Sab'īn, nos es otra que la unión y respecto a esto nos explica el aspecto filosófico de este estado cuando relata lo siguiente:

“Aquél que examina su quiddidad y la solicita a través del Uno, se sustancializa por el solicitado mismo. El que solicita la quiddidad de su quiddidad la descubrirá entre su esencia y Dios. Pero el que solicita la quiddidad de la quiddidad de su quiddidad, descubrirá a la

felicidad y posera esta afluencia que emana siempre, con el fin de ser la gracia misma»⁵⁰⁶

4/En Ibn Sab'īn, *al-raḥma* (la compasión) siendo la base de la recompensa y del castigo, se dice de todo ser quién, gracias a ella, merece el paraíso. De esta manera, está considerada como activa ya que prepara al individuo para el bien. Es única y sin semejante.

5/ *Al-tawba* (el arrepentimiento), es el primer escalón del Viaje interior y es al mismo tiempo una conversión hacia Dios para fugarse del amor ilícito y de todo lo que no es Dios. Esto quiere decir que el arrepentido debe apartarse de los pecados y renunciar a toda preocupación mundana. El gran problema de los místicos es este mundo temporal, considerado como una trampa peligrosa en el camino hacia Dios. Este camino, es un arrepentimiento que disuelve la perseverancia en la falta y es un temor que suprime el descuido y al mismo tiempo es una esperanza que arrastra sobre la vía del bien, y es también estar observado por Dios (*murāqaba*) cuando los pensamientos surgen en el corazón.

De esta manera este arrepentimiento implica tres realidades esenciales: la primera consiste en la contrición (*al-nadāma*), la segunda es la intención firme de no recaer más sobre lo que Dios prohibió; la tercera es comportarse de manera que permita reparar sus errores. A partir de aquí, cualquier arrepentido va a necesitar la práctica de una acción que consiste en la purificación del alma (*tazqiyat al-nafs*) y del corazón (*tazqiat al-qalb*)

De otro modo, el arrepentimiento consiste en una lucha constante contra *al-nafs* (el alma) que es la causa de los pecados y de los actos innobles. La lucha contra ella es lo que los místicos llaman en un sentido metafórico por «la guerra

⁵⁰⁶ IBN SAB'ĪN, *Risālat al-'Ahd*, pp. 27-28.

santa»⁵⁰⁷. Por consiguiente, el peor obstáculo que debe temer el místico en el camino a Dios, es su propia alma, o como se expresa bien en una tradición del Profeta que «*la nafs es el peor enemigo que tienes dentro de ti*». En este caso sería mejor que el principal deber del novicio místico sería el de actuar en sentido contrario a las exigencias y a los deseos de esta alma, procurando no permitir debilitarse ante ella. Se necesita reemplazar las debilidades de *nafs* por unas cualidades loables y éstas permitirán, según Ibn Sab'īn, a que el arrepentimiento «*se extiende en las almas de los felices y les acompaña compañía*».

Los felices serán los que siempre había mencionado el místico en casi todas sus obras, es decir: los principiantes, los iniciados y los recién llegados. Pero la pregunta sería saber ¿cómo actúa el arrepentimiento sobre estos individuos? Ibn Sab'īn ve que la influencia del arrepentimiento sobre el principiante, ocurre cuando éste se aleja del mal absoluto para cubrirse del bien común. En cuanto al iniciado, se traslada del bien relativo a otro más elevado. Mientras que el recién llegado, permanece en el Bien Absoluto donde no hay relación. A partir de este dictamen, Ibn Sab'īn ve que el arrepentimiento se define a través de las siete siguientes características:

1/ Facilita la aprensión de las formas y de las órdenes en el momento del aislamiento.

2/ Facilita *al-kašf* (la visión intuitiva) si el arrepentimiento se efectúa a través del alma y no solamente a través del cuerpo.

3/ Ocasiona la sensación de *al-Munāyāt* (la suplica) que esconde la quiddidad sustancial del arrepentido.

4/ Autoriza al arrepentido de volver a tener a la Presencia Divina que refleja su forma.

5/ Autoriza la recuperación de la Presencia del Sistema Eterno (Dios).

⁵⁰⁷A. M. SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del islam...op, cit*, p. 129.

6/ Permite la unión de la Presencia relativa al Eterno, allí donde sólo existe una serenidad total.

7/ Facilita el retorno continuo a esta Presencia, si toda relación es seriamente detenida.

8. 3. 2. 2. La ética práctica del sab'īnismo

8. 3. 2. 2. 1 La rememoración (Al-*dīkr*): En Ibn Sab'īn, como en otros místicos⁵⁰⁸, se da una enorme importancia a *al-dīkr* (la rememoración) y por ello nos ha consagrado toda una epístola titulada por *al-Nūriya* (la iluminante) a este tema. Comparte la opinión de otros místicos que dicen tomar las fuentes de este *dīkr* del Corán y de la Tradición del profeta y, pone el énfasis en su importancia considerando su abandono como un gran pecado que no se puede perdonar.

Este *dīkr*, como forma parte del conjunto de ritos sab'īnīes, está sometido a la Unicidad Absoluta. Y esto se explica por el hecho de que el *dākir* (la persona que rememora) debe sobrepasar lo aparente de las fórmulas que constituyen su *dīkr*, «fusionando el significante y el significado en la misma significación»⁵⁰⁹. Todo esto es para tener un acceso al estado de la visión interior o más bien al estado de *al-Uns* (la intimidad con Dios) donde el amado vuelve ausente de todo lo que no sea Él (Dios). Ibn Sab'īn, pues comparte la misma opinión de Abū Bakr al-Šiblī cuando éste dice:

⁵⁰⁸ Al-Qušayrī en su *Risālat*, *op. cit.*, p. 101 comparte la misma idea de Ibn Sab'īn en lo que concierne al rito de *dīkr* cuando lo define de esta manera: *al-dīkr* es una base importante en el camino hacia Dios - alabado sea -, más bien es el principal pilar de este camino místico y que nadie podrá llegar hacia Dios sin él”.

⁵⁰⁹ IBN SAB'ĪN, *Al-Iḥāta*, *op. cit.*, p. 134.

«La intimidad es la independencia -respecto a todo lo que no es Dios- con Dios, una vez que el éxtasis nace de Su rememoración (ḍikrihi)»

Y nos señala también que:

«Aquel que busca la intimidad con el mundo profano, conduce su intelecto a la aniquilación; aquel que busca la intimidad con la gente, acabará estando solo; aquel que busca la intimidad con el trabajo, siempre estará ocupado; y, aquel que busca la intimidad con Dios, alcanzará la Unión Divina»

Y advierte además que:

«Nunca son iguales aquel que ha logrado la intimidad con la rememoración de Dios y aquel que lo ha logrado con el mismo Dios»⁵¹⁰

Es en este sentido que la verdadera intimidad es el ocultismo del ser bajo los reflejos de la Grandeza (de Dios) y la difusión de las almas en los reinos de las afluencias espirituales.

Según Ibn Sab'īn, las palabras que frecuentemente acompañan a *al-ḍikr* pueden ser formuladas con Nombres Divinos o con otros simples que pasan por el alma del *ḍākir*⁵¹¹. Porque de hecho, Dios siendo el Ser en el sentido más

⁵¹⁰ YŪSUF AL-NABHĀN, *Ŷāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, Beirut 1996, t. II, p. 8.

⁵¹¹ IBN SAB'ĪN, *al-Nūriyya*, p. 120; *Risālat al-tawāyṣ*, p. 94, donde Ibn Sab'īn cita cuatro palabras respecto a la práctica de *ḍikr* con la que una de ellas es sobre la Unicidad de Dios. Pues según él, la expresión de *Lā ilāha illā Allāh* (No hay más Dios que Dios) tiene que ser rememorizada por el novicio en todas sus prácticas rituales y espirituales para alcanzar el estado de *Uns al-ruh*. La segunda expresión se trata de rememorizar también a esta, *Lā mawṣūd illā Allāh* (No hay existente, sino Dios); en la tercera, se trata de mencionar siempre esta expresión de *Allāh Allāh* (Dios, Dios); en cambio la última expresión tiende a ser filosófica, *Lā fā'ila illā allāh* (No hay más Activo, que Dios).

absoluto, es nombrado por todo lo que deriva y procede de todas las lenguas cualesquiera que sean sus fonéticas: humana, animal, vegetal u otras ya que no hay ninguna diferencia entre *ḍikr*, *ḍākir* y *maḍkūr*.

En Ibn Sab'īn no existe un *ḍikr* predominante salvo el del *Muḥaqqiq*, causa para que toda orientación lleva allí donde los contrastes se desvanecen. De modo accidentado, este *ḍikr* no parece en nada a lo que es sustancial y por lo tanto, sumerge el *Muḥaqqiq* en sus luces. Este *Muḥaqqiq* ya en un estado de unicidad, se ata cada vez más a un solo objetivo inmaterial (Dios) y, a fuerza de emocionarse, un estado trascendental nace en él y lo engulle por una amnesia que lo obliga poco a poco a olvidar su *hacceidad* y a acabar en una homogeneidad psíquica que, a su vez, lo obliga a romper con el mundo ordinario para abrazar únicamente al del Uno (Dios).

A causa de la corrupción del mundo aparente, *al-ḍikr*, en beneficio de *al-ḍākir*, ejerce un poder sobre la esfera de los astros que, ellos mismos, acondicionan a los seres inferiores «*al-maw'yūdāt al-Suflā*». Esta acción en condiciones de funcionamiento de *al-ḍikr* se realiza a través de las letras alfabéticas del que es constado. Y con el valor numérico y semiótico concedido a estas letras, se ejercerá una influencia muy extensa sobre las relaciones que vinculan los humanos a las altas esferas. Ibn Sab'īn, cree que estas letras son un verdadero tesoro donde están guardados todos los secretos divinos y lo expresa de la siguiente manera:

«Es de saber que las letras son un tesoro de Dios, en ellas, se encuentran Sus Secretos, Sus Nombres, Su ciencia, Su Orden, Sus Cualidades, Su Poder y Su Amor. Si quieres averiguar algo sobre Su Tesoro, eres su guardián, por lo tanto no avises a ningún otro sobre

lo que tiene en su depósito, de lo contrario sufrirás el castigo del infierno»⁵¹²

8. 3. 2. 2. El canto místico (*al-samā'*)

Al-samā' o el canto místico es un estado que empieza a existir en algunos sufíes desde el tercer siglo de la hégira, y todos los que lo practicaron dijeron que era un medio eficaz para la purificación del interior del ser. Se ha hecho como uno de los pilares más básicos en las hermandades místicas, por lo que su práctica se ha vuelto como costumbre diaria en algunos. Además, después de introducir en él símbolos cósmicos, algunos místicos, trataron de probar implícitamente su identidad con *al-dīkr*.

En Ibn Sab'īn, *al-samā'* representa un rito que, constado por citas coránicas, tradicionales y por poesías piadosas, prolonga en los místicos el estado de aniquilamiento en la esencia divina. Además, es un estado que ayuda al místico a evitar los pecados y a purificar todo lo que sucede en el alma. Es ante todo un medio que evoca en el místico una emoción de amor ardiente, una relajación, un alivio y un medio de recordar momentos extáticos ya pasados. Ibn Sab'īn considera a este estado de *samā'* como un medio que sirve únicamente para la despegadura del místico ya que, según su opinión, otros místicos (sobre todo los sunnís) no lograban sobrepasar su punto de partida.

Para que este *samā'* se armonice con otros ritos del sab'inismo, Ibn Sab'īn explica la quietud del alma causada por este canto, como si fuera el resultado del abandono de ésta en las manos del Sistema Eterno, es decir, Dios.

⁵¹² AL-MANĀWĪ, *Al-kawākib al-Durriya*, f. 338, había recopilado esta citación de la obra de Ibn Sab'īn titulada *Šarh kitāb Idrīs*, que trata en su totalidad, el tema de la ciencia de las letras secretas.

Ibn Sab'īn por otra parte, cree que *al-samā'* se practica sólo allí donde es necesario, y donde es querido para sí, y no como prueba de la piedad, porque exige del que lo canta como del que lo escucha de cumplir con las cuatro siguientes virtudes: *a)* recordarse de momentos extáticos pasados; *b)* ocuparse de todo lo que excita las facultades humanas; *c)* comunicarse con el alma a través de un lenguaje inalcanzable para los humanos; *d)* creerse en *al-fuqarā'* (los pobres)⁵¹³.

8. 3. 2. 2. 3. La imploración (*al-du'ā*)

En general, el fin de todo *du'ā'* (imploración) es invocar la ayuda de Dios con el fin de que su bendición esté sobre el implorante, porque todo humano se le acerca tomando su propia vía, merece su amor y se hace su elegido⁵¹⁴. Pero en Ibn Sab'īn este *du'ā'* no tendrá efectividad si no está acompañado de las *Letras Divinas* con las cual empiezan algunas azoras de Alcorán. Se trata pues de una decisión aceptada tanto por el propio Ibn Sab'īn como por otros místicos.

Las letras a las cual se ha referido nuestro místico, son catorce y su interés para las personas dedicadas a la ciencia del *Simā'*, reviste una importancia radical. Sobre esta importancia, Al-Būnī en su obra de *Šams al-ma'ārif al-kubrā* cita lo siguiente:

*«Cada letra de estas catorce letras que hay al principio de las azoras coránicas tiene un sentido y un objetivo. Si Dios quiere manifestarla sobre su esclavo, este último tendrá su gracia»*⁵¹⁵

Ibn Sab'īn está en contra de aquellas doctrinas místicas que ven en este rito una actitud de entera orientación hacia Dios para solicitar su ayuda (material o

⁵¹³ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, p. 289.

⁵¹⁴ *Rasā'il*, op, cit, f. 291.

⁵¹⁵ AL-BŪNĪ, Ahmad, *Šams al-ma'ārif al-kubra wa-latā'if al-'awārif*. Beirut, 1970, t. I, p. 59.

espiritual)⁵¹⁶, de hecho él lo práctica como un medio para tener acceso al estado monista. Entonces, lo que se pretende con esta imploración, es dar inteligencia al sentido inmaterial del mismo sujeto e interpretarlo para descubrir el más allá de esos límites que verdaderamente existen allí. En efecto este rito, si se analiza su verdadero sentido, será entonces el abandono total del alma en las manos de su Dios y, borrando de él todo rastro del ajeno, de manera que él que adora no es otro que el Adorado⁵¹⁷. Del mismo modo, se plantea la cuestión sobre el resultado de este *du'ā'* por parte del Supremo; por lo que Ibn Sab'īn niega toda relación sobre la puntualidad de la respuesta en el tiempo y el lugar. Pero sí, afirma positivamente la reacción y la devolución Divina en el tiempo cercano o lejano de esta respuesta⁵¹⁸.

Ibn Sab'īn en *risāla al-tawayyuh*, (epístola de la dirección) nos da una modelo de este importante *du'ā'*

“¡Oh Dios mío! El mundo proviene de Tu sustancia, mis esferas así como mis movimientos y mis instantes son prescritos por Ti Sabes bien que mi identidad ha sido creada después de mi hacceidad y también sabes que estoy al tanto que eres su ídolo «Budduhumā». No voy a exclamar mi voz en Tu dirección ya que Eres tan lejos de mí, ya que me invadiste de todos los lados. Eres más cerca de mí, de mis esencias y de mis estados y también cerca de los tuyos. Eres separado de toda materia y creador de las esencias separadas. Con mi visión interior, no puedo probar Tu existencia a través de un silogismo, puesto que todo argumento esta hecho causas y todo

⁵¹⁶ Muchos místicos anteriores a Ibn Sab'īn citaron varias teorías sobre el estado de *imploración*, entre ellos AL-GAZĀLĪ en su *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, op, cit, t. I, p. 298, que ve en este estado una materia necesaria para las “necesidades” místicas en los momentos difíciles. AL-QUŠAYRĪ, por su parte, en su *Risāla*, op, cit, p. 119, define a la *imploración* con estas palabras: “-Al-Du'ā'- la imploración es la llave “Miftāḥ” de la necesidad del deseo y el refugio “mal'ya '” de los necesitados”.

⁵¹⁷ *Rasā'il*, op, cit, f. 106.

⁵¹⁸ IBN SAB'ĪN, *Risālat al-'Ahd*, p.74.

principio es insensato respecto a Ti ¡Oh Dios! ¡Oh ídolo! ¡Oh Verdadero! La anterioridad, la posterioridad, la distancia, la aproximación, la orientación, la alusión, la distinción intelectual y sensorial, son todos a mí y hacia mí, y no respecto hacia a Ti No hay ninguna distancia que me separa de Ti por el hecho de que eres la Identidad de mi identidad y la Hacceidad de mi hacceidad. Al contrario, son Tuyas y no las mías. Eres Tú, Eres Tú. ¿Lo que digo me incrimina, pero no ordenaste a tus criaturas invocar Tu ayuda en los momentos difíciles? Sin esto no me dirigiría a Ti, no me habría comunicado contigo en nombre de Tus leyes, porque mi fin aludido, es Tu esencia y no Tu ayuda ¡Si me concedes Tu mano, Oh mi Adorado! ¡Oh El que me moviliza y me inmoviliza! ¡Oh yo que exagero Su mérito, Su ausencia, Su aniquilación! ¡Oh Eres lo contrario de todo esto! ¡Oh El que me posee de ese modo, me une de ese modo y me acerca a El de ese modo! Libérame de todo lo que me separa de Ti, sublíname cerca de una presencia a la que me acerco, salva mis potencias espirituales de las tinieblas de la ignorancia y guíame hacia los caminos más próximos a Ti, los que descubren más tu Verdad»⁵¹⁹

8. 3. 2. 2. 4. El ayuno (al-ṣawm)

En Ibn Sab'īn como en otros místicos, *al-ṣawm* o el ayuno es un ejercicio fundamental para el viajero en su viaje interior «*safar*», puesto que sirve para controlar la conducta del alma humana. Los místicos, favorecen este ayuno, para una purificación del alma de todas las acciones malas y la represión de los sentimientos que llevan al deseo. Pues según nuestro místico «*el ayuno sirve para producir la pasión que relaciona el místico de Dios y suavizar la consistencia de los estados que impiden toda unión con el mismo Dios, y por lo tanto se va debilitando*

⁵¹⁹ IBN SAB'ĪN, *Risāla al-tawāy'uh*, op, cit, pp. 156-175

*el movimiento de la potencia material y al mismo tiempo se levanta el alma que perfectamente hace lo que debe hacer en el tiempo oportuno*⁵²⁰»

Ibn Sab'īn, trata de aconsejar sus discípulos del verdadero sentido del ayuno incitándoles a profesar la contemplación en el silencio más perfecto y de adoptar al mismo tiempo el aislamiento como un deber. Para él, ayunar no es solamente abstenerse de comer, pero también dejar de hablar. Ibn Sab'īn se inspira en el Corán, haciendo del rito del silencio el suyo, puesto que la contemplación esta constada por la soledad, el silencio, la imploración y la oración⁵²¹.

Sabemos que los días del *ayuno* son los que están prescritos por la ley sagrada del Islam. Ibn Sab'īn ordena a sus discípulos viajeros de observarlos escrupulosamente: El mes de Ramadán y los seis días después, el segundo día de *Dū al-Ḥiyya*, el décimo día del mes de *Muḥarram*, los días de *Tašrīq* (blancos) y el primer día de cada mes.

De otro modo, Ibn Sab'īn trata de dar un sentido místico al ayuno, puesto que según él, este rito hace que el *Muḥaqqiq* vence la pluralidad manifestada en los universos físicos, intelectuales y lógicos. Estos universos son vistos sólo desde la óptica de la Unicidad⁵²².

8. 3. 2. 2. 5. El retiro y el aislamiento (Al-julwa wa -l-'uzla)

En su epístola titulada por *al-Nūriya*⁵²³, Ibn Sab'īn distingue entre *al-'uzla* (el aislamiento) y *al-julwa* (el retiro), de manera que si el primero se considera como una fuga en la cual el místico huye de todo lo que pone el alma en peligro, el segundo es sólo una separación total de todos los existentes que viven el mundo

⁵²⁰ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, f. 142.

⁵²¹ ROGER DE BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931, p. 52.

⁵²² *Rasā'il*, op, cit, ff. 142-143.

⁵²³ *Ibid*, ff. 151-189.

real, con el fin de entregarse solamente a Dios⁵²⁴. De otro modo, el *aislamiento* es una especificidad de la mística en el sentido más ordinario de la palabra (mística sunní) en cambio el *retiro* es una especificidad del *Muḥaqqiq*.

Según Ibn Sab'īn, el verdadero *retiro* es aquel practicado por Dios, por Dios y hacia Dios, por lo que la plenitud del momento donde se cumple el Orden «*Amr*» se ilumina sólo por la palabra majestuosa «*al-Ism al-A'zam*» (Dios), porque el que implora a Dios de manera corporal se cansa de sus visiones sensoriales y el que privilegia su *Yo* se cansa de sus ilusiones y el que abandona todo para ser único en su *amado*, Dios le ayuda a dominar a todo Ser acondicionado «*wuḥūd muqayyad*» para acabar en el Ser absoluto «*wuḥūd muṭlaq*».

8. 3. 2. 2. 6. La pobreza (al-faqr)

En Ibn Sab'īn, *al-faqr* (la pobreza) no está tratado detenidamente, ya que sirve a todos los ritos mencionados anteriormente. Y cuando se especula, vuelve como uno de los más importantes ritos sab'īnís. Pues podemos hablar de una pobreza aparente o exterior, y de otra pobreza interior o verdadera. La primera está relacionada con el aspecto vestimenta, no tiene ningún rastro en el sab'inismo ya que todos los biógrafos afirmaron que Ibn Sab'īn se vestía de manera opulenta. Además esta pobreza no tiene ninguna utilidad en la meditación. La otra pobreza que es la verdadera desempeña un papel muy importante en la doctrina del místico sobre todo cuando dice lo siguiente:

«Šarī'at es mi palabra; la senda mística (ṭarīqa) es mi acto; la Verdad (Ḥaqīqa) es mi estado interior; la gnosis es mi riqueza; el intelecto es mi religión; el amor es la base de mi comportamiento; el anhelo – por Dios - es mi montura; el temor – de Dios - es mi amigo; la ciencia es mi arma; la paciencia (saber) es mi tesoro; la veracidad (ṣidq) es mi morada; la certidumbre (yaqīn) es mi refugio y la

⁵²⁴ Ibíd., f. 151.

pobreza (faqr) es mi honor por el cual he sido honrado entre los demás profetas»⁵²⁵

Ibn Sab'īn consagra una epístola titulada por *al-faqīriyya*, a su teoría sobre *al-faqr*. En ella el concepto *al-fakr* ha sido estudiado a través de tres posiciones: la jurídica, la filosófica y la sab'īnī.

En lo referente a la posición jurídica se sabe que los jurisconsultos se basaron en las explicaciones adelantadas por los lingüistas sobre tal término⁵²⁶. Ibn Sab'īn les critica, puesto que, según él, éstos como no gozan de ninguna percepción, se vieron obligados de no sobrepasar los límites lingüísticos.

En la segunda posición, los filósofos, según Ibn Sab'īn, a pesar de ofrecernos una gran cantidad de definiciones relacionadas con este término de *al-fakr*, se encuentran en una posición controvertible como en la que se encontraban los jurisconsultos. Pues, según él, los filósofos al tratar de racionalizar el término atándolo a temas metafísicos u ontológicos, sus tentativas fueron presas de una visión materialista. En todo caso, la más importante de estas definiciones filosóficas presentadas sobre tal término, es la que considera que no hay *faqr* absoluto como tampoco hay *ginā* (riqueza) en relación. Pero si nos referimos al beneficio producido por aquellos dos, no hay dudas de decir que *ginā* se vuelve absoluto y *faqr* está en relación. Y con esta definición, según el místico, el camino de la Unicidad absoluta está ya abierto. Deducimos que el mundo espiritual y corporal es pobre. Su firme pobreza causa en él el germen de una contradicción que Ibn Sab'īn aspira a aclarar diciendo:

⁵²⁵ IBN SAB'ĪN, *Al-Faqīriyya*, op, cit, pp. 1-22

⁵²⁶ Los lingüistas, insistiendo sobre el *faqr* en relación con sus sinónimos, todas sus observaciones se referían sólo al significado progresivo que tienen estos sinónimos. Porque el *faqīr*, el *miskīn*, el *mubqi'*, el *mu'dim*, el *mumliq*, y el *mufliṣ*, están en un orden donde el primero es menos pobre que el segundo y así hasta el último que representa la cumbre de la pobreza.

«si al-faqr era sinónimo de privación, y si ésta declaraba la imposibilidad de ser activa o actuada, el mismo faqr en consecuencia no debería ni existir, ni ser atraído por los sentidos, ni demostrado por los argumentos, entonces somos persuadidos de que existe, ya que es visible y sensible»⁵²⁷

Para descubrir el más allá de *al-faqr*, Ibn Sab'īn no se basa en el sentido común y místico conocido en los místicos sunníes, o en los iluminadores, o en los peripatéticos griegos y musulmanes, puesto que para él todos estos sentidos marcan sólo el punto de partida para el sab'inismo. Además, la naturaleza material de sus ciencias y de sus métodos es una causa de la que jamás lograrían hacer más profundo el verdadero sentido de este *faqr*. Es imposible buscar lo de la vida espiritual por lo sustancial. Según él, *al-faqr*, se manifiesta en la resignación del *Muḥaqqiq* que, en una armonía bastante progresiva, logra poner en acuerdo las dos diferentes esferas aparentes y ocultas, de su intelecto. Después de haber apartado de su camino todo intermediario, toda relatividad y todo altruismo, este *Faqīr / Muḥaqqiq*, simplifica el círculo en un solo punto y reclama lo que es *al-Ays* (el Ser).

8. 3. 3. La base semiótica del sab'inismo

8. 3. 3. 1 El pensamiento semiótico anterior a Ibn Sab'īn

Ibn Sab'īn no es el primero ni el último en hablar de la doctrina de la Unicidad del ser, pero es posiblemente uno entre muchos que la han presentado a través de un lenguaje esotérico. En muchas circunstancias, el místico denuncia la quiebra lingüística de la que sufría y todavía la sufre el lenguaje humano. Quiebra que se observa a través de la incapacidad de éste lenguaje en la transmisión de los estados extáticos y las nociones divinas. La solución de tal problema está en el

⁵²⁷ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, f. 226.

papel que puede desempeñar la ciencia de *al-Simyā'* cuyo empleo es fundamental para facilitar el acceso a la Unicidad.

A fuerza de ejercer *al-gimnās-sufī* (magnetismo sufí), el místico de tendencia sab'íní logra, de manera personal, entregarse completamente al mundo esotérico y la utilización de los secretos de las letras alfabéticas. Las funciones del mundo sensible se eclipsan en el momento de *al-kašf* (visión intuitiva), y por lo tanto se hace posible el conocimiento de lo que es específico a Dios.

Ibn Sab'ín nos afirma que hay tres categorías dentro de la ciencia *al-Simyā'*: Una es verdadera ejercida por los monistas, otra es impostora ejercida por *Abū Maslama al-Ma'yriṭī* (el madrileño) y otra dudosa ejercida por Muḥammad ibn Masarra. Por medida de precaución, Ibn Sab'ín autoriza el aprendizaje de esta ciencia sólo bajo el control de un *muršid*, para que no haya ninguna desviación en el camino hacia la Realidad Divina.

Una de las obras con qué se caracteriza esta ciencia de *al-Simyā'* es la que nombra el místico como *al-zayra'ya*. Pues como base de referencia de esta ciencia, se han encontrado tres manuscritos de gran interés del místico: uno es *kitāb Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī al-baṣṭi wa-l-taqṣīr*, el segundo es *al-Ḍurratu al-muḍī'a wa-l-jafīyyatu al-šamsiyya*, mientras que el tercero se titula por *Lisānu al-Falaki al-nāṭiq*⁵²⁸. De otro lado, se ha encontrado que el místico había tratado a esta ciencia en su epístola titulada por *al-Qawsiyya* y en otra titulada, *al-Alwāḥ*, (las tablas).

Es bastante difícil para nosotros presentar aquí, una definición verdadera a la palabra *zayra'ya* puesto que no han podido los pensadores musulmanes y árabes a lo largo de toda la historia del pensamiento islámico revelar el significado correcto de dicha palabra. Unos la toman por una disciplina que forma

⁵²⁸ Los tres manuscritos, son de la Biblioteca General de Rabat.

parte de *al-simyā'* y la relacionan con la ciencia de las letras alfabéticas (su valor numérico y semiótico), mientras que otros la confunden con las ciencias de los talismanes o con la magia blanca, o con la magia en su sentido más general.

El autor de *kitāb Miftāḥ al-Sa'āda, wa Miṣbāḥ al-siyāda*⁵²⁹, Aḥmad Ṭās Kubrā habla de lo que nombra: ciencia de *al-wifq* (la convención). Pues, para él, se trata de una ciencia que consiste en dibujar cuadritos y círculos y de escribir en ellos letras alfabéticas. Este trazado, como talismán, ejercerá una cierta influencia sobre los individuos.

En otro párrafo del mismo libro, el autor del *Miftāḥ* nos habla de lo que nombra ciencia de *Niranḡāt* y que consiste en descubrir los misterios que resultan de una oposición de las energías positivas a las energías negativas. Además, une ambos universos, el *macrocosmos* y el *microcosmos*, para lograr emanaciones manifestadas sobre los individuos en forma de reacciones, psíquicas u otras. Por otro lado, estas oposiciones entre energías y que actúan sobre los seres existentes del mundo son solamente cifras y letras alfabéticas que pertenecen a lenguajes muy antiguos. Cuantitativamente, los caracteres de estas *letras* son conocidos, pero queda desconocido sus sentidos. La obra de Abū Maslama al-Maḡrīṭī, *Gāyat al-Ḥakīm* (el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar), y la de Ibn Waḡṣiya, *Šams al-šumūs wa Qamar al-qumūr fi kašf rumūz al-harāmisa* (el sol de los soles y luna de las lunas en el conocimiento de los símbolos de los Hermes) son las obras más representativas de aquella ciencia.

Por su parte, Ḥaḡḡī Jalīfa en su obra *Kašf al-ḡunūn* trata de darnos una idea hiperbólica de *al-simyā'* en general⁵³⁰, ya que aparte de resumir sus objetivos nobles, nos afirma que esta ciencia se adquiere a través de un *Gymnās-sufī*, ejercido de manera constante. Se trata de una ciencia entre los que el tema y el

⁵²⁹ TĀŠ KUBRĪ ZĀDAH, Aḥmad, *kitāb Miftāḥ al-Sa'āda, wa Miṣbāḥ al-Siyāda*, El Cairo 1968, t. I, p. 373.

⁵³⁰ ḤAḡḡĪ JALĪFA, *Kašf al-ḡunūn*, op, cit, p.412

fin, son sólo la revelación de las características de los alfabetos que componen los Nombres Divinos. Ciertos sabios pretendieron que un cierto número de ciencias provienen de esta popular *simyā*. En cambio, otros consideran que estas letras alfabéticas, forman parte de las ciencias de la exégesis de Alcorán. El autor nos afirma, además, que los famosos sabios que han contribuido a la elaboración de esta Ciencia, son al-Būnī y al-Biṣṭāmī.

Por otra parte, el conocido al-Šayj Aḥmad Zarrūq, integró la *zayraʿa* en la *magia*, y la condenó rotundamente considerándola como una ciencia no compatible con el Islam. Para él, la magia representa tres categorías que son las siguientes:

1) La *simyā* según Zarrūq «es una proporción de mezcla que añade, a través de una composición, diferentes propiedades de los elementos como aceites o líquidos simples a palabras completamente singulares. La utilización de estas palabras engendra la presencia de imágenes especiales, presentando al espíritu como que si fuera una realidad. Estas imágenes son aprehendidas por los cinco sentidos. En otro sentido, la *simyā* es una simple visión imaginaria vista por alguien que la había aplicado o de lo contrario es una realidad concreta vista por alguien que jamás había sufrido una experiencia de este tipo»

2) La *Magia*, consiste en jugar sobre ciertas características de tipo animal u otras. Por ejemplo, si se proporciona siete piedras con la intención de lapidar un perro de un parentesco preciso, y si este perro muerde una de estas piedras y consigue romperlas por dos, luego si se echan estas dos piedras en el agua, el resultado sería, que el que beba de esta agua, su cuerpo presentará síntomas mágicos. En cambio, las reacciones que manifiestan los caracteres humanos frente a las medicinas o los alimentos basándose en materia inerte (*ḡamādāt*) y plantas, no rehacen en absoluto la *Magia* puesto que son del dominio y de la

competencia de la medicina, o de la física, o de la ciencia de los misterios (ʿIlm al-Gayb).

3) *Al-Jīmyāʾ* (la alquimia) tiene un sentido mucho más amplio que el de la *simyāʾ*. Hace reunir las características terrestres a los celestes, como lo es la comunicación entre los cuerpos esféricos.

Sería verdaderamente absurdo si no esbozamos algunas líneas generales sobre esa *magia* sin citar a nombres como los de Abū Bakr ibn Waḥšiya, ʿĀbir Ibn Hayyān, y por supuesto el de Abū Maslama al-Maʿrītī. Pues, en efecto, estos hombres, considerados como primeros precursores, marcaron el primer paso en este campo y planearon el destino progresivo de esta ciencia, dejando sus impresiones en algunos de sus perseguidores, como al-Būnī y por supuesto Ibn Sabʿīn.

Ibn Waḥšiya, por ejemplo, había compuesto una notable obra titulada, *Šawq al-Mustahām, fī Maʿrifat Rumūz al-Aqlām* (los antiguos alfabetos)⁵³¹. Tal obra contenía todas las clases de letras alfabéticas transmitidas con el tiempo por las antiguas naciones. Su objetivo es lo de facilitar a los usuarios un manual de acceso al poder oculto de los alfabetos cualquiera que sea su origen, sobre todo, aquellos alfabetos que fueron susceptibles de ser utilizados con fines mágicos. El mismo Ibn Waḥšiya, nos afirmaba en su obra lo siguiente:

«Mi fin es lo de reunir los elementos de los alfabetos utilizados por las naciones antiguas, para personas curiosas y interesadas que se dedican a las ciencias filosóficas y místicas. Cada alfabeto está

⁵³¹ABŪ BAKR, IBN WAHŠIYA, *Šawq al-Mustahām, fī Maʿrifat Rumūz al-Aqlām*. Manuscrito de la Biblioteca Estatal de Baviera. Cod. Arab. 789. Tal obra fue citada por SYLVAIN, MATTON en *La Magie arabe traditionnelle*, Paris 1977, pp. 131-132; IYĀD JĀLID AL-ṬABĀʾ, *Manḥy Taḥqīq al-Majṭūʿāt wa maʿhu Šawq al-Mustahām*, Dimašq 2003.

representado bajo sus estructuras y formas antiguas, con mención de su nombre original»⁵³²

En lo referente a ʿĀbir Ibn Ḥayyān, esté mereció por parte de Ibn Jaldūn esta descripción tan elogiosa que hay que citar:

«En Oriente, ʿĀbir fue el más sabio entre los musulmanes en estudiar el arte de la Magia. Examinó casi todos los escritos realizados por sus verdaderos poseedores (los antiguos coptos, hindús, asirios y caldeos.). Obtuvo el conocimiento de sus técnicas y, habiéndolo hecho más detallado, consiguió de eso su objetivo fundamental. Tenemos de él varias obras en las cuales se ve de manera extensa su estudio sobre la Magia y la Alquimia, puesto que esta última es una rama de la misma Magia. En efecto, los cuerpos de los que constan las especies no se dejan transformar de una forma a otra sino por potencias psíquicas y por lo tanto la práctica de ese arte no sirve para nada en eso. La Alquimia es pues una rama de la Magia»⁵³³

Inversamente, otros grandes investigadores occidentales piensan de otra manera completamente distinta a la que fue descrita por Ibn Jaldūn. El arabista alemán Paul Kraus (1904-1944), que publicó una obra monumental sobre ʿĀbir ibn Ḥayyān, *Contributions a l'histoire des idées scientifiques dans d'Islam*, señala que:

«La alquimia que se conoce bajo el nombre de ʿĀbir es una ciencia experimental, basada sobre una teoría filosófica que en gran parte deriva de la física de Aristóteles. Ningún escrito alquimístico del Islam presenta un conocimiento tan vasto de la literatura

⁵³² IYĀD JĀLĪD AL-ṬABĀ', *Manḥay Taḥqīq al-Majṭūʿāt*, op, cit, p. 132

⁵³³ IBN JALDŪN, *Prolégomènes*, op, cit, p. 497; S. MATTON, op, cit, p. 30

*antigua, y posee un carácter tan enciclopédico como éstos. En esto ellos pueden compararse con las Epístolas de los "Hermanos de la Pureza" que, por lo demás derivan de las mismas fuentes»*⁵³⁴

El mismo Ibn Jaldūn que elogió a Ibn Ḥayyān, cualifica esta vez, a Abū Maslama al-Maʿrīfī en esta siguiente descripción:

*«Es el dueño sin paralelo, de la alquimia y de operaciones mágicas, que jamás había existido entre los musulmanes españoles uno como él. Resumió el contenido de todas las obras de ese arte y redactó sus principios en un orden sistemático y además reunió los diversos procedimientos que contenía. De esa manera, compuso un volumen que se titula, Gāyat al-Ḥakīm (el fin del sabio). Nadie después de él escribió sobre esas materias»*⁵³⁵

En torno al año 1256 el Rey Alfonso X el Sabio ordena traducir al castellano y al latín la *Gāyat al-Ḥakīm* de Abū Maslama pero los ejemplares de dicha traducción en castellano se perdieron y sobrevivió solamente la traducción al latín que se difundió por todo Occidente alcanzando su mayor éxito popular entre los siglos XV y XVIII. Esta traducción al latín se la conoce con el nombre de Liber Picatrix y no como su nombre original en árabe.

El Liber Picatrix fue muy popular entre los alquimistas, astrónomos y monjes aficionados a las ciencias ocultas e incluso se dice que tuvo mucha influencia en algunos de los más reputados alquimistas y cabalistas del Renacimiento. No se sabe por qué a partir de ese mismo Renacimiento empezó a

⁵³⁴ERIC JOHN, HOLMYARD: *The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan*, Paul Geuthner, Paris 1928; Henry Corbin: "Le livre du Glorieux" de Jabir ibn Hayyān, —Eranos-Jarbuch, XVIII—, Zurich, 1950; Yves Marquet: *La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jabir ibn Hayyan et les Ihwan al-Safa*, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1988).

⁵³⁵ ‘ABD AL-RAḤMĀN, IBN JALDŪN, Abd al-Raḥmān, *Les prolégomènes*, traduction M. De Slane. Paris 1934, p. 497.

caer en el olvido y ya nadie volvió a hablar de él. Algunos cabalistas indican que al traducir del árabe al Latín y al Castellano el libro, éste perdió gran parte de su esencia ya que siguiendo los métodos de los cabalistas Hebreos únicamente leyendo en el idioma original se podían encontrar las claves para poder interpretar el libro correctamente, claves que se perdieron al pasarlo a otros idiomas.

El libro en sí mismo tiene trescientas páginas, divididas en capítulos, y está repleto de fórmulas mágicas que van desde "cómo hacer crecer las plantas" hasta "cómo influenciar a la gente en la distancia", "las propiedades de los espíritus" además de imágenes mágicas y la forma de usarlas para tener buenas cosechas o sanar a nuestros animales o a nosotros mismos. El libro es un Tratado sobre la empatía que hay entre las plantas y las flores, los vegetales y los árboles, entre los animales, las ciudades, los planetas y cómo usar toda esa empatía para hacer magia por medio de los talismanes y las piedras y poder establecer nexos de unión entre las tres partes de las que se compone el Universo que son: el intelecto, el espíritu y la materia. En el Liber Picatrix el inventor de las imágenes mágicas es llamado Hermes Trismegisto. También hay una larguísima lista con los nombres de los talismanes que deben usarse para curar ciertas enfermedades, vivir eternamente, salir de todos los problemas legales, atraer el amor, vencer los temores y los dibujos curiosos que ilustran la obra. De todas formas, la obra fue muy leída en Occidente y marcó a la inmensa mayoría de los que se preocuparon de la magia⁵³⁶.

Para terminar con este breve resumen sobre las categorías de esa ciencia y sus maestros, nuestro siguiente párrafo no debe limitarse a mencionar el papel que jugaron estos sabios. Otro papel tan importante fue el de la reflexión realizada por parte de Ibn Jaldūn sobre esta ciencia en su sentido profundo. En

⁵³⁶ S. MATTON, *La Magie arabe...*, op. cit, p. 245.

efecto, el capítulo titulado: *las ciencias de la Magia y de los Talismanes*, reuniendo todo lo que está en relación con la *Magia*, sitúa a esta ciencia en el sitio que convenía, vinculando sus orígenes con civilizaciones muy antiguas.

Los pasos de esta teoría o de esta reflexión en Ibn Jaldūn los vamos a resumir de este modo:

1) La magia es un entendimiento relacionado con las almas humanas. En cuanto éstas están unidas a sus especies, se distinguen unas de las otras por sus cualidades individuales. Además, están clasificadas en tres categorías de almas cada una tiene su carácter especial:

-Almas que se liberan de una facultad innata hacia otra angélica. Son el único medio para explicar entre los individuos, el estado de la revelación y la facultad de participar en los conocimientos divinos para ejercer una cierta influencia sobre los seres creados.

-Almas que poseen una cierta facultad para influir en los seres creados, para comunicarse con las almas de los astros. Este nos quiere decir que el cumplimiento de esa influencia resulta de un encuentro entre dos potencias, espirituales y diabólicas.

- Almas que tienen autoridad sobre el mundo invisible «*Ālam al-Gayb*» por medio de una potencia diabólica.

2) Del mismo modo, las almas de los magos pueden estar divididas en tres categorías:

-La primera categoría, es la que practica una influencia por el empleo del pensamiento sin recurrir a ningún otro instrumento y es lo que los filósofos designan por el término *Magia*.

-La segunda categoría, es la que utiliza los llamamientos de prestación a los temperamentos de las esferas celestes y a las facultades de los números, lo que nos hace entrar en el dominio del arte talismánico.

-En cuanto a la última categoría, ésta ejerce una influencia sobre la facultad de la imaginación entre los individuos. Los jurisconsultos la designan por el término de al-Ša'wada (talismán).

3) Para darles valor a las cualidades que existen virtualmente entre los magos, hay que recurrir a ejercicios preparatorios que consisten en dirigir el pensamiento hacia las esferas, los astros, los mundos superiores y los demonios, consagrándoseles miscelánea señales de veneraciones, de adoración y de sumisión. Todo esto es incompatible con el Islam que exige a que toda adoración sea orientada hacia Dios El Único.

8. 3. 3. 2. La *simyā'* de Ibn Sab'īn

En las obras de Ibn Sab'īn, *al-simyā'* está dividida en tres categorías: la falsa, que cita al-Ma'yritī en su obra *Gāyat al-Ḥakīm*, la dudosa, que Ibn Masarra había pretendido conocer antes de popularizarse en al-Andalus y, la verdadera, es la que el alfaquí la nombra por *al-karāma* (el milagro), el teólogo por *al-taṣrīf* (la conducción) y el muqarrab por *al-fitna* (la tentación).

Por otra parte, Ibn Sab'īn exige que el novicio místico que tenga pasión por este tipo de ciencia, deba estar sometido a la voluntad de un maestro muy advertido ya que en esta ciencia, no existe distinción concreta entre lo falso y lo verdadero. Se trata, pues, de una ciencia de doble filo que puede ser empleada en el bien como en el mal. El fin para el cual ha sido inventada por los antiguos desde Hermes hasta Ū'a'far al-Šādīq, era el de servirse para descubrir lo máximo sobre la Realidad Divina.

Dentro de este mundo semiótico, nuestro sabio asegura que hay una relación casi íntima entre las letras alfabéticas y las formas esféricas. Por lo tanto, nos explica que este conjunto de letras, componiendo las palabras y expresiendo lo material y lo palpable, «exprimen al mismo tiempo lo espiritual». La naturaleza espiritual en los cuerpos esféricos a menudo se la lleva sobre lo material; la relación en cuestión no hace más que consolidarse, pero de manera indirecta. Visto esto, este conjunto de letras, compuesto bajo una forma precisa y presentado según los datos de una regla precisa, actúa no sólo sobre los individuos creados, sino que también sobre estos cuerpos esféricos.

La *simyā*, tal como está diseñada por Ibn Sab'īn, implanta para las letras alfabéticas un valor numérico clasificándolas en este orden:

<i>Alif</i>	<i>Ba'</i>	<i>Ŷīm</i>	<i>Dal</i>	<i>Ha'</i>	<i>Wāw</i>	<i>Zin</i>	<i>Ḥa'</i>	<i>Ṭa'</i>
1	2	3	4	5	6	7	8	9

<i>Ya'</i>	<i>Kaf</i>	<i>Lam</i>	<i>Mīm</i>	<i>Nūn</i>	<i>Sin</i>	<i>'ayn</i>	<i>Fa'</i>	<i>Ṣad</i>
10	20	30	40	50	60	70	80	90

<i>Qaf</i>	<i>Ra'</i>	<i>Šīn</i>	<i>Tā'</i>	<i>Ṭa'</i>	<i>Jā'</i>	<i>Ḍa</i>	<i>Ḍa</i>	<i>Z</i>	<i>gayn</i>
100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000

En realidad, este es el orden numérico de las letras árabes. Los valores del segundo esquema (de la letra *Ya'* hasta la letra *Ṣad*) son los de decenas y deberían ser seguidas por uno cero; las del tercer esquema de dos ceros y por fin, la letra “g / ġ” es la única que debe ser representada por tres ceros. A partir de este orden numérico, podemos reconstruir algunas fórmulas piadosas como por ejemplo esta fórmula que es la más frecuente entre los musulmanes: “*Bismi Allāhi Al-*

Raḥmāni Al-Raḥīm”, pues se escribe de esta manera: 418231- 548231-5331-462⁵³⁷.

Ibn Sabʿīn asegura que el valor numérico de las letras se justifica en el momento en el que se conoce que sus orígenes provienen de los Nombres Divinos y por ello han sido inventados. Y lo mismo que esto explica el valor que tienen los íncipitos alfabéticos de ciertas azuras coránicas, íncipitos que les ofrecían a los exegetas una posibilidad enorme, que es la de jugar sobre el símbolo y el número. Esto explica también el carácter sagrado del lenguaje humano. Dicho de otra manera, si los Nombres Divinos derivan de la potencia divina, la *Sīmyāʾ* no es otra que una Ciencia Divina.

La *sīmiyāʾ*, es pues en primer lugar, la ciencia de las cifras - en - letras. Por lo que, cada letra del alfabeto árabe se ve afectada por un valor numérico. En el orden, Alif = 1, bāʾ = 2, *Yīm* = 3, dāl = 4, etc... Con yāʾ comienza el orden de las decenas, con qāf el de las centenas. El sistema es rigurosamente paralelo al de los alfabetos hebraicos y arameos (las 6 letras propias del árabe añadiéndose para los números del 400 al 900), y ha permanecido en uso hasta nuestros días, incluso después de la introducción de la numeración hindú en los territorios musulmanes (s. IX d.C.) El principio básico es que *"la letra es el cuerpo, la cifra es el espíritu"*. Como lo formuló Al-Būnī:

"Haz de saber que los secretos de Dios y los objetos de su ciencia, las realidades sutiles y densas, las entidades de lo alto (al-ʿulwiyyāt), las de lo bajo (al-suflīyyāt) y las de los mundos angélicos intermediarios (al-malakūtiyyāt), son de dos categorías: los números y las letras. Los secretos de las letras están en los números,

⁵³⁷ El número, 462 corresponde a la palabra de *"Bismi"* (en el Nombre) ; el número, 5331 corresponde a *Allāh* (Dios); el número 548231 corresponde a *Al-Raḥmān* (El Clemente) y por último, el número de 418231 corresponde a *Al-Raḥīm* (El Misericordioso).

las epifanías de los números están en las letras. Los números, realidades de lo superior, corresponden a las entidades espirituales (al-rūḥāniyyāt). Las letras dependen del círculo de las realidades materiales e intermediarias"⁵³⁸

Es importante delimitar esta relación: la cifra se manifiesta en la letra, la letra encuentra su ritmo, su vida, a través de la cifra. El paralelismo con la estructura del mundo es explícita: la cifra, el espíritu, corresponde a los datos del mundo arquetípico (*ʿĀlam al-ʿĀbarūt*), la letra sonora al mundo de las entidades sutiles (*ʿĀlam al-Malakūt*), y la letra escrita refiere al mundo de los cuerpos densos.

De ello, Ibn Sabʿīn como otros pensadores de la *sīmyāʾ* leerán el conjunto de los ritmos del mundo en función de las 28 letras del alfabeto árabe. A cada entidad le afectará una o más letras: a los ángeles como a los cielos visibles, a los planetas y las constelaciones, a cada signo zodiacal, como a cada elemento natural siguiendo su densidad, etc. A esta repartición vendrán a incorporarse las polaridades propias al alfabeto árabe, entre las 14 letras "*luminosas*" y las 14 "*tenebrosas*"; entre las 14 letras solares y las 14 lunares, etc... Así todo el universo, desde los átomos terrestres hasta «El Trono» divino que rodea todos los mundos, se leerá como un inmenso sistema de polaridades manteniendo incesantes relaciones (las "*palabras*") como una inmensa galaxia de significados transmitiéndose sin cesar nuevos datos de un pensamiento cósmico en movimiento.

Además, para Ibn Sabʿīn estas veintiocho letras de las que consta el alfabeto árabe, representan, «*el modelo de un secreto divino reflejado en las criaturas*» y es para esto que «*toman una forma humana perfecta*». Porque como el hombre, las letras, también, constan de dos formas: alma y cuerpo. Las catorce letras *luminosas*, Dios las ha puesto al principio de las *azūras* coránicas: están

⁵³⁸AL-BŪNĪ, *Šams al-maʿārif*, p. 78

consideradas como un alma, mientras que otras 14 *tenebrosas* son como un cuerpo. Y ya que el alma es un sentido oculto detrás del aparente del cuerpo, el secreto y el sentido de sus letras esta oculto detrás del aparente del Corán. Porque como se sabe, este libro, también, «*tiene un sentido aparente que se ve en la práctica de los deberes religiosos, y otro oculto que es una luz propia de las almas*».

Las azuras coránicas que se presentan con un número de alfabetos (normalmente de 1 a 5 letras), singulares o compuestos, representan para nuestro sabio, un campo simbólico considerable. Lo que viene a continuación, explicará el sentido de estas letras alfabéticas con las cuales empiezan algunas de las azuras coránicas.

- Por una letra, sobre todo un *alif* (ا), designamos la confirmación de la Unidad Divina. Traducido en lenguaje sab'īni, este *alif* es el Primer Existenciado (*al-Mubda' al-Awwal*). A veces se relaciona al Dios Oculto, totalmente indiferenciado, abismo impensable y, a veces designa al Intelecto Universal, el Cálamo Supremo, primer término y principio activo de la creación.

- Por dos letras, designamos lo que resulta de la Luz Divina. Es el primer comienzo y es el Intelecto como por ejemplo: *Yāsīn*, يس, o *Hāmīm* حم o *Tāha*, طه.

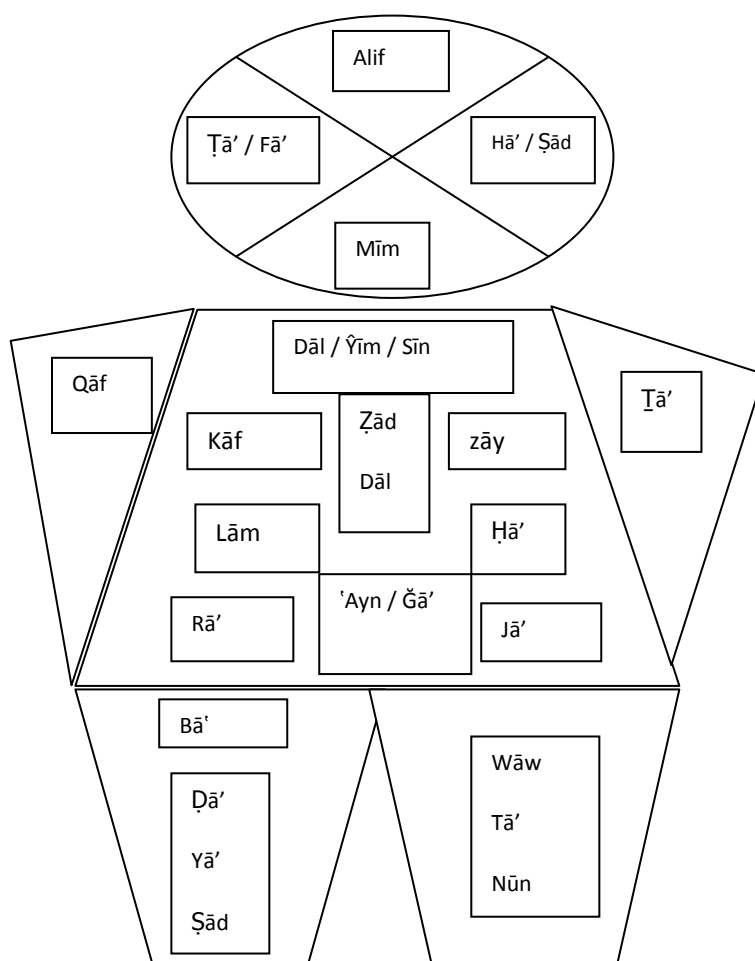
- Por tres letras, designamos el segundo comienzo realizado por el Orden Divino (*Al-Amr al-Ilāhī*) y es el alma.

- Por cuatro letras, designamos el hyle compuesto pero inferior al alma.

- Por cinco letras, designamos el astro "*al-Falak al-Muḥīṭ*" que es de una forma redonda, y cuyo movimiento circular engendra la corrupción del universo.

El número cinco, como forma y como círculo, es el número más perfecto entre todos los números. Sus características son muy numerosas y diferentes. Ya que, como talismán, protege a los que lo llevan de todo tipo de peligro, y como nombre, muestra una importancia considerable tanto religiosa (las cinco oraciones de cada día, los cinco tipos de limosna, las cinco condiciones de la fe y los cinco fundamentos del Islam) como corporal (los cinco sentidos y los cinco dedos, los órganos de la facultad para tocar y para coger), y como dogma *ṣīṭ* (los cinco "piadosos" entre los descendientes del profeta Muhammad).

De otro modo, muy simple, estas letras alfabéticas son destinadas a ocupar, según Ibn Sab'īn, del cuerpo humano, el lugar que correspondería a su propio carácter. Unas letras se colocan en la cabeza, otras en los miembros y otras en los demás órganos. El dibujo siguiente coloca a cada una de ellas en la parte del cuerpo que le está destinado:



El secreto de la facultad activa que contienen esas veintiocho letras se encuentra precisamente en cinco de ellas:

- La letra *Alif*, teniendo un carácter que corresponde a la parte más alta de la cabeza, representa la pasión, el movimiento, la razón, la inteligencia y la revelación de lo invisible.
- La letra *Yīm* es la letra de la aprensión. Su potencia actúa sobre la elocución, el coraje y el respeto.
- La letra *Dāl* es la letra del corazón. Actúa sobre la facultad del crecimiento, sobre el cuerpo y el corazón alimentándolos de firmeza y aventura.
- La letra *Bā'* es la letra que une y que actúa sobre el inmóvil y el móvil, y sobre las preocupaciones y las desgracias.
- La letra *Ġā'* es la letra que actúa sobre la facultad sensual así como sus derivados.

Analizándonos este diseño de forma humana, podemos hacer dos observaciones: en primer lugar, las cinco letras precedentes, con la cantidad de los secretos que contienen, ocupan con otras un sitio básico en el cuerpo humano. Están colocadas en las partes fundamentales que necesita la vida humana tanto material como sensual. Además, están colocadas verticalmente, pendientes de una fuerza que sube hacia lo alto, o más bien, hacia lo divino. El resto de las letras actúa sobre el resto de los miembros del cuerpo humano, como por ejemplo, la manera con que se metamorfosean, por medio de estas letras, los cuerpos humanos en formas animales, o vegetales, o minerales.

Por otra parte, según nuestro sabio, estas letras, visto su carácter atado a los cuatro elementos, se dividen en cuatro categorías y se reparten de la manera siguiente:

Letras de fuego	A	‘	H	Ṭ	Ḥ	F	Š
Letras de aire	Q	Y	S	G	Z	K	Ḍ
Letras de agua	Ş	L	R	T	N	W	D
Letras de tierra	Ŷ	M	Z	B	J	Ṫ	Ḑ

Estas letras, no son las únicas que se unen profundamente a los cuatro elementos, los talismanes son también, de la misma manera, relacionados con estas cuatro materias:

Talismán / fuego

Talismán / aire

Talismán / agua

Talismán / tierra.

Estos talismanes son puestos en actividad a partir de estas cuatro materias y, cada uno de ellos suele ser acompañado con las letras correspondientes que se distribuyen sobre las veintiocho mansiones (al-manāzil) de la Luna⁵³⁹ y por supuesto influyeran en todas las cosas, cualquiera que sea su naturaleza.

⁵³⁹ Mansión lunar, llamado en árabe *manzil*. Una mansión lunar es cada uno de los veintiocho asterismos que componen el zodiaco lunar y están emplazados a lo largo de la esfera celeste, coincidiendo más o menos con el zodiaco solar (el ángulo que forman uno y otro es de unos cinco grados) Las mansiones lunares nos marcarán el periodo de revolución de la Luna, de modo

Sobre estas letras alfabéticas, practicamos todavía otra repartición que, esta vez, se hace a partir de los signos del zodiaco “burūy”. Los cuatro elementos, hasta en esta nueva repartición, desempeñan un papel central. Lo que quiere decir que el Talismán, según Ibn Sab'īn, debe de estar sometido a los siguientes pasos:

- Descomponer en letras el nombre de aquel a quien se destina el talismán.
- Definir, según los principios de los cuatro elementos, los caracteres de estas letras.
- Poner estas letras en el compartimiento correspondiente y definido por su carácter
- Proteger estas letras con su compartimiento sobre las veintiocho mansiones de la Luna.
- Repercutir todo sobre los signos del zodiaco para tener por fin, el resultado⁵⁴⁰.

Por otra parte, es necesario aclarar que los siete planetas: *Zuḥal* (Saturno); *al-Muštārī* (Júpiter); *al-Murrīj* (Marte); *al-Šams* (el sol); *al-Zuhra* (Vénus); *‘Uṭārid* (Mercurio); *al-Qamar* (la Luna), no están sometidos a un orden que dicta sus relaciones con los siete días de la semana, pero son los astros que lo dictan. Y así

que ésta pernoctará cada noche en una de ellas. La idea de un zodiaco lunar es extraña a la astronomía clásica, pero está presente en la astronomía china, persa e hindú. Lo más probable es que fuera tomada por los árabes de esta última tradición. Véase el artículo de PAUL, KUNITZSCH, “*AL-Manāzil*” en la *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle edition, 2^a ed., Leiden, 1987, v.VI, pp. 358-360; del mismo autor, *The Arabs and the stars: texts and traditions on the fixed stars, and their influence in Medieval Europe*. Northampton, 1989, p. 234; CARLOS ALFONSO, NALLINO, *‘Ilm al-Falak*. Frankfurt, 1999, p.117, afirma, por su parte, que el concepto de mansión lunar es extraño a la cultura árabe, que no lo conoce hasta el siglo III de la Hégira. El sostén más firme de esta idea se halla en el mismo Corán, en el cual el término *manāzil* aparece un par de veces designando aparentemente el concepto de mansión lunar, en la azora titulada por *Yūnus* (10), aleya 5: “Es Él Quien colocó al Sol como claridad y a la Luna como Luz, y dispuso las mansiones (*manāzil*) de la Luna, a fin de conocer el número de los años y el cómputo..”; y en la azora de *Yāsīn* (36), aleya 39: “Hemos dado mansiones (*manāzil*) a la Luna hasta que vuelve a ser un creciente como la palma vieja”, El Corán, traducción de VERNET, Juan., Barcelona, 1963.

⁵⁴⁰ MUḤAMMAD, AL-BANDĀQ, *Al-Taqwīm al-hadī*, Bayrūt, 1980, pp. 50-51.

es como cada uno de estos días tiene su astro, su carácter, su metal, su mansión y su letra alfabética, como lo explica el siguiente esquema:

Día	Astro	Carácter	Metal	Sa mansión	Letra
Lunes	Luna	Felicidad / desgracia/ luminoso	Plata	al-Baṭīn	Yā'
Martes	Marte	Tristeza/ Temperatura muy alta	Hierro	al-Ṭurayā	Ŷīm
Miércoles	Mercurio	Felicidad/ tristeza/ Masculino y femenino	Mercurio	al-Dabarān	Dāl
Jueves	Júpiter	Felicidad pura/ Frio y humidad	Zinc	al-haq'ah	Ḥā'
Viernes	Venus	Calor/sequedad/humidad/ femenina	Cobre	al-Han'ah	Wāw
Sábado	Saturno	Desgracia/ Frio y sequedad	Plomo	al-Ḍirā'	Zāy
Domingo	Sol	Felicidad/carácter moderado	Oro	al-Naṭ	Alif

Este orden astrológico reparte a al-Burūʿ (las mansiones) en grupos de tres y estos al mismo comprenden tres de estos signos. De manera que estos signos toman su propio carácter de uno de estos cuatro elementos.

El siguiente esquema lo explicará de manera evidente

Aries	}	calor y sequedad	}	Fuego
León				
Sagitario				

Tauro	}	Frio y sequedad	}	Tierra
Virgen				
Capricornio				

Géminis	}	Calor y humedad	}	Aire
Libra				
Acuario				

Cáncer	}	Frio y humedad	}	Agua
Escorpión				
Piscis				

Cada una de estas *mansiones* se identifica con tres astros considerados como sus *equivalentes*. Y en el momento en que estas *mansiones* y estos astros coinciden en su avance, es decir en el avance del tiempo, el primero entre estos tres astros ocupará el signo principal de la mansión a la cual pertenece.

También, los cinco primeros y los cinco últimos de estas *mansiones* se asocian en los mismos astros. Son el sexto y el séptimo los que se difieren cuando toman por signos principales al Sol y la Luna.

<i>Las mansiones</i>	<i>Astros parecidos</i>	<i>Signo principal</i>
<i>Aries</i>	<i>Marte, Sol y Venus</i>	<i>Marte</i>
<i>Tauro</i>	<i>Mercurio, Luna y Saturno</i>	<i>Mercurio</i>
<i>Géminis</i>	<i>Júpiter, Marte y Sol</i>	<i>Júpiter</i>
<i>Cáncer</i>	<i>Venus, Mercurio y Luna</i>	<i>Venus</i>
<i>León</i>	<i>Saturno, Júpiter y Marte</i>	<i>Saturno</i>
<i>Virgo</i>	<i>Sol, Venus y Mercurio</i>	<i>Sol</i>
<i>Escorpión</i>	<i>Luna, Saturno y Júpiter</i>	<i>La Luna</i>
<i>Capricornio</i>	<i>Comparte sus planetas con Aries</i>	<i>Marte</i>
<i>Sagitario</i>	<i>Comparte sus tres planetas con los Géminis</i>	<i>Júpiter</i>
<i>Acuario</i>	<i>Comparte sus planetas con Tauro</i>	<i>Mercurio</i>
<i>Aries</i>	<i>Comparte sus planetas con Cáncer</i>	<i>Venus</i>
<i>Piscis</i>	<i>Comparte sus planetas con León</i>	<i>Saturno</i>

541

De todas formas, para Ibn Sab'īn, todo tipo de *zayraʿa* es perfecto sólo si dispone de las mansiones, los zodíacos, los meses, los cuatro elementos, las letras

⁵⁴¹ AḤMAD IBN ʿALI, AL-BŪNĪ, *Al-Uṣūl wa-l-ḍawābiṭ al-muḥkama*. Bayrūt, s. a., pp. 9-13.

alfabéticas correspondientes, las temporadas y los cuatro caracteres (frío, calor, sequedad y humedad). Y esta misma *Zarāʾa* es activa sólo cuando esta presentada en un tiempo adecuado: si su propósito es lo de causar el mal a algo o a alguien, pues hace falta que sea preparada en el tiempo astrológico hecho para aceptar al mal, o lo contrario, para aceptar el bien.

Estaciones	Caracteres	Las 4 materias	Mes	Burūʾ	Letra	Mansión
Primavera	Frio / Humedad	Fuego/Aire/ Tierra y agua	Mars Abril Mai	Libra/EsCorp io/ Sagitario	Q/R/ Š/T/ Ṭ/J/ D	Iklīl/ Qalb Şawlaḥ Naʾāim Balda/Sa' d Sa'd Bula'
Verano	Frio / Sequedad	Tierra/agua fuego y aire	Junio Julio Agosto	Tauro/Gémi nis/ cáncer	D/W /Z/H /T/Y /K	Ṭurayyā Dabarān Haq'ah Han'ah Ḍirā' Natraḥ Ṭaraf
Otoño	Frio/ Sequedad	Fuego/aire/ tierra y agua	Septemb re Octubre Noviemb re	Acuario/ Piscis/ Aries	Ḍ/Z/ G/A/ B/Ŷ/ D	Sa'd Sa'ūd S. Ajbiyah Faraḡ I Faraḡ II B. Ḥūt Şaraṭān Baṭīn
Invierno	Frio / Humedad	Tierra/agua fuego y aire	Diciembr e	Léon/Virgen /	L/M/ N/S/'	Ŷabhah Jurāṭān

			Enero Febrero	Capricornio	/F/Š	Sirfah 'wwa' Simāk Gafr Zubāniyān
--	--	--	------------------	-------------	------	---

542

8. 4. El monismo existencial absoluto

8. 4. 1. La expresión de *Allāh faqaṭ* (solamente hay Dios)

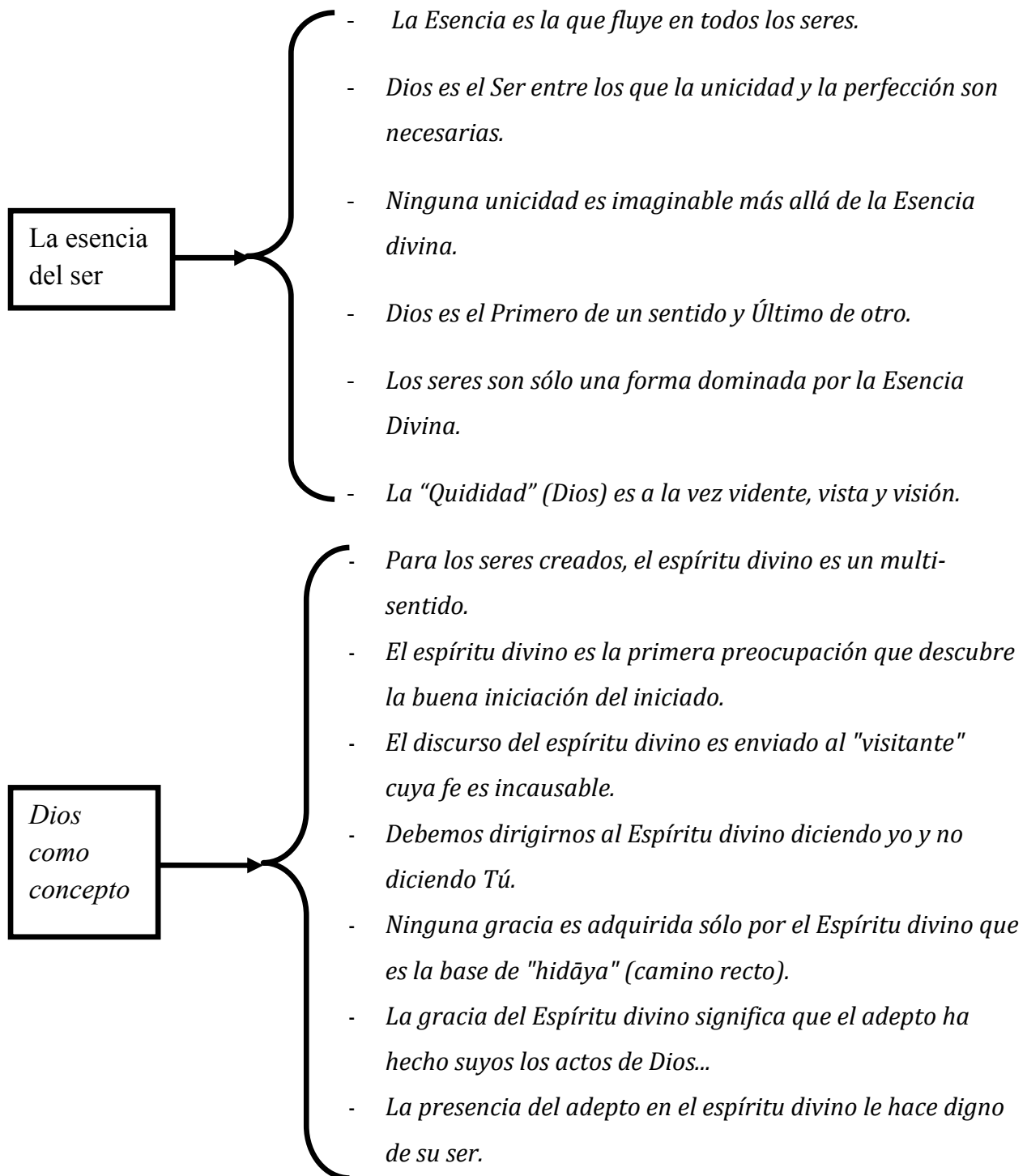
La expresión de “solamente hay Dios” (*Allāh faqaṭ*), se ha repetido muchas veces (treinta y seis veces) en la epístola sab'īni, titulada por “El discurso de Dios con su propia Luz” (*Jiṭāb Allāh bi-Lisān Nūrihi*)⁵⁴³. Es la frase clave y la más llamativa dentro de la doctrina Unicitaria del místico ya que la encontramos en el comienzo de cada párrafo de dicha epístola. Tal expresión, en cuestión, nos parece asegurar la unión entre dos párrafos, es decir, entre dos partes de un solo paso de este monismo o entre dos de sus pasos. Los pasos pueden ser agrupados en las siguientes etapas:

- la Esencia y el Ser
- el concepto de Dios
- el monismo como concepto
- la palabra clave de Dios (*Allāh*).

⁵⁴² AL-BŪNĪ. AḤMAD IBN 'ALI, *Šams al-Ma'ārif al-Kubrā. Op, cit*, p.19.

⁵⁴³ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il.*, *op, cit*, pp. 212- 246. Había un desacuerdo entre los dos sabios egipcios Badawī y Taftazānī sobre el título de la epístola sab'īni, ya que el primero la nombra por *Jiṭāb Allāh* (el discurso de Dios) el segundo la nombró por *al-Alwāḥ* (las tablas). Todavía nos llama la atención el hecho de que en la edición de *rasā'il* hecha por Badawī, existe otra epístola bajo el título de *Risālat al-Alwāḥ al-Mubāraka* (la epístola de las tablas benditas

Pues, veamos el esquema que hará explícito el papel de cada uno de estos pasos de la siguiente manera.




*El Monismo
como concepto*

- *El estado del monoteísta se vincula con aquel de la unicidad común y al de la sumisión pura.*
- *El deterioro de la ilusión en la Esencia facilita la vida del Verdadero en el corazón.*
- *La salvación divina se dirige a la unicidad, a su significado y a su verdad.*
- *La verdadera ciencia es la que es divulgada por el que, dialogando con Dios, se refiere sólo a su palabra.*
- *El monoteísta no tiene que enterarse de la unicidad ya que es de lo mismo.*
- *El punto, el secreto y la causa de toda letra y de toda línea, designa sólo al Uno*

*Las etapas
hacia la unión*

- *-La fe en Dios (al-īmān) es lo de decir que es el Único y que no hay más dios que Dios.*
- *-La Istijāra (adivinación) es descubrir los signos alfabéticos coránicos.*
- *-El monoteísmo en la Esencia Divina no distingue los atributos de los actos, el todo hecho Uno.*
- *-La Realidad con carácter englobante (al-Ḥaqīqa al-yāmi'a) es la que reúne el Creador con el creado.*
- *-La devoción a Dios es una devoción a su Esencia, fuente de la paz.*
- *-De una sobriedad verdaderamente sincera resulta todo sueño profético.*
- *-El maqām es adquirido gracias al alma y el de la fe gracias.*
- *-La visión béatica se remite a la misma Esencia virtuosa.*
- *-El verdadero retiro (al-julwa al-ḥaqīqīya) es el que Dios ilumina por su memoria, por su pensamiento.*
- *Los perfectos místicos no probarán ningún temor y no serán afligidos.*

- 
- *La visión beata del gnóstico está en su buena intención, y la perfección del Muḥaqqiq está en la Esencia divina.*
 - *El Profeta es indispensable para la adquisición de la perfección que engloba todas las verdades cósmicas.*
 - *Los simples individuos no son indicados merecer el Verdadero, son los elegidos entre ellos los que Lo merecen.*
 - *El amado de Dios es el que se deja invadir por lo absoluto del bien divino.*
 - *El Muḥaqqiq, concibiendo la divisibilidad de la unidad no se la atribuye a ninguno otro que a Dios.*

El secreto de la unión

No hay ninguna duda sobre la unicidad de Dios.

8. 4. 2. Definición del ser sab'īnī

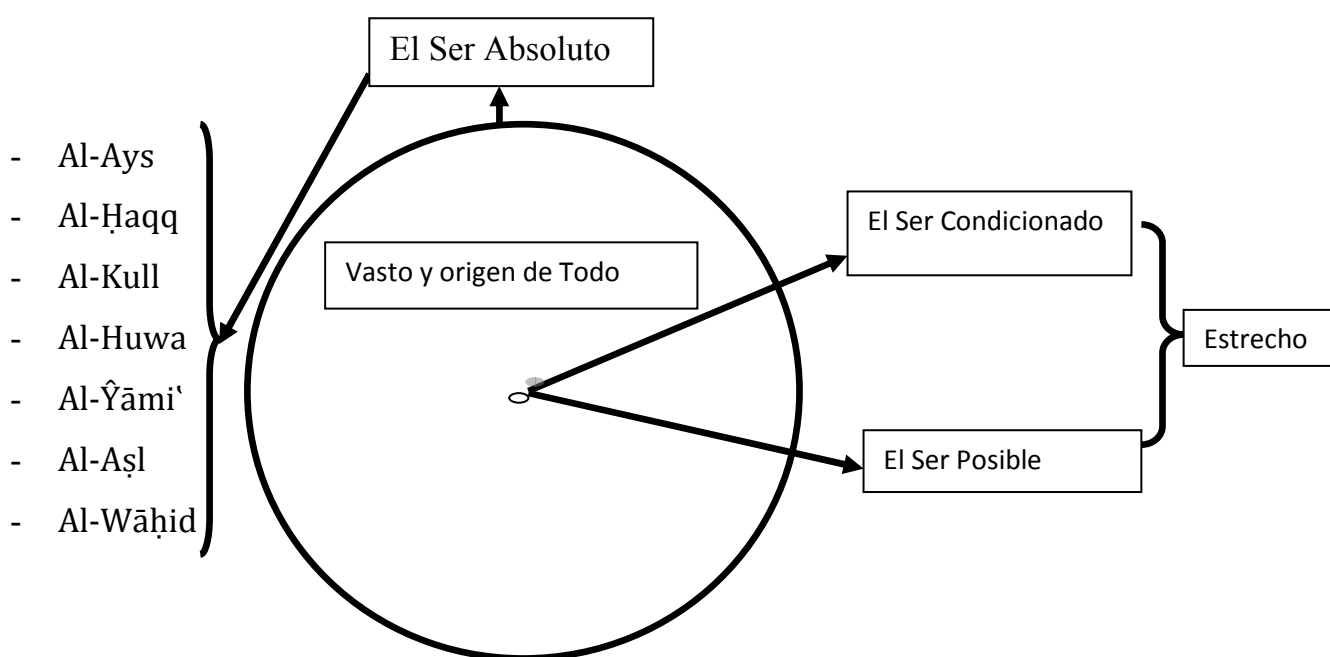
En Ibn Sab'īn, el primer paso hacia la unicidad de Dios es la de definir al ser. Pues sí, la única definición propuesta por él ha sido completamente desarrollada a través de la división, es decir dividiendo a este ser en tres categorías: el Ser Absoluto «*al-Muṭlaq*», el ser Condicionado «*al-Muqayyad*» y el ser Posible (al-Muḥtamal). Para él, el Ser Absoluto es uno de los principios básicos de la Realidad Divina, Uno y Único, que se manifiesta Creador y Autosuficiente y que casi todos los místicos denominan el Mundo de la luz; en cambio el ser *Condicionado* es el que recibe las luces de la Sabiduría, en sus diferentes grados, hasta alcanzar incluso el mas inefable y sublime de los conocimientos, es decir, es él que atesora y proporciona la vía hacia la Unicidad. Y por último, el ser *Supuesto*, es todo aquello que va a pasar en un tiempo que todavía no existe⁵⁴⁴. Pero, el hecho de que el ser *condicionado* y el *supuesto* están sometidos al primero que es

⁵⁴⁴ IBN SAB'ĪN, *Al-Riḍwāniyya*, op, cit, p. 145.

el *Absoluto*, hace que no gozan de ninguna consideración. Por lo tanto es el *Absoluto* que debe ser como fin para el monista⁵⁴⁵.

8. 4. 3. El Ser Absoluto como círculo

El Ser Absoluto, sinónimo de estos términos: *Al-Ays* (el Ser ejerciendo su existencia), *Al-Ḥaqq* (el Verdadero), *Al-Kull* (El Todo), El *Huwa Huwa* (ÉL es ÉL), *Al-Ŷāmi'* (El que lo engloba todo), *Al-Aṣl* (El Origen) y *Al-Wāḥid* (El Uno) es el *Al-Wāsi'* (el Ser Vasto), etc., mientras que el ser condicionado y el supuesto están considerados como seres limitados de entendimiento y de aprehensión. Es la razón por la que el Ser Absoluto representa circunferencias de un círculo cuyo punto de refuerzo son los seres *condicionados* y *supuestos*. Pero, sabiendo que hay una única Realidad existente que es la del Ser Absoluto, el punto de refuerzo y la circunferencia de este círculo, partiendo de una única esencia, representan esa misma esencia, puesto que no hay antes ni después, ni sujeto ni predicado⁵⁴⁶.



⁵⁴⁵ Ibíd, p. 145.

⁵⁴⁶ IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, f. 140.

8. 4. 4. Emanación de los seres

Todas las criaturas inteligibles y sensibles emanan de Dios y Este emanado y no emanado, es la Causa Primera precedente de todas las demás causas, y de donde emana todo por *al-Qaṣd al-Awwal* (la Primera Intención)⁵⁴⁷. Esta Intención o *Qaṣd* según el sabio es sinónimo de una causalidad que hace de la causa y el causado un solo objeto. Tal causalidad, siendo la única que es verdadera, es contraria a aquella que se supone utiliza a las esencias posibles y se le denomina por *al-Qaṣd al-Tānī* (la Segunda Intención). Así que todo lo que emana de Dios por *al-Qaṣd al-Awwal* es necesario y esencial y lo que emana de sus criaturas por *al-Qaṣd al-Tānī* es posible y accidental⁵⁴⁸.

Antes de toda emanación, la Esencia Divina ha sido nombrada por *al-Qaṣd al-Qadīm* (Intención Preeternal), decretada por una ley nombrada también *al-Niẓām al-Qadīm* (Sistema Preeternal). Pero en el momento de la emanación, es nombrada “Creadora por esencia”.

El Primer ser creado fue el primero en la emanación y tiene dos fases: la primera proviene del Ser necesario, y la segunda es la de las *criaturas posibles* o la de los *seres falsos* según el místico. Este Primer creado, perteneciendo a la primera fase, es una *huwiya Jāṣṣa* (identidad particular), pero, atribuido a la segunda, es una *huwiya ‘āma* (identidad común) y, recibiendo la emanación de Dios, éste esta creado por la Primera Intención, pero como emanado, esta creado por la Segunda Intención.

Según nuestro místico, no existe ni creación, ni emanación, ni identidad, ni verdad, ni esencia activa al lado de la Primera Intención inteligible en este Sistema Preeterno que, a su vez, no es otro que un predicado de *al-Ḍāt al-Azaliya*

⁵⁴⁷IBN SAB’ĪN, *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 76

⁵⁴⁸ IBN SAB’ĪN, *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 1

(la Esencia Preeterna). Esta Esencia, siendo sin comienzo y sin fin, sus atributos y su esencia hacen “Uno”⁵⁴⁹. Así, podemos decir que todas las criaturas que, emanan de al-Jayr al-Mahd (el Bien Puro) a través del intermediario del Primer Creado quien, existiendo gracias a la Primera Intención, creará todas las criaturas inferiores por la Segunda Intención. Por su realidad, el Primero es Divino lo cual indica que es Preeterno. En cambio, en un sentido metafísico, este Primero es posible y aniquilable, es él quien es absolutamente activo⁵⁵⁰.

De otra manera, la continuidad de la admisión de los seres emanados de Dios esta asegurada para siempre ya que se trata de un conocimiento continuo⁵⁵¹. Partiendo desde este principio, los seres no fueron creados a partir de un “ex-nihilismo”, sino a partir de una emanación, puesto que esta se distingue del aniquilamiento que no tiene ninguna ipseidad, ya que es inteligible sólo en al-Quwwa al-wahmiyya (la facultad ilusoria) que no es activa ni actuada⁵⁵².

8. 4. 5. Clasificación de los seres

Los Seres universales y particulares están sometidos a una clasificación rigurosa. Los seres universales son nueve: Dios, Intellecto Universal, alma, física, materia primera, cuerpo absoluto, esfera celeste, elementos y generadores. Estos nueve Universales se clasifican partiendo de lo más alto a lo más bajo y, en cambio, los seres particulares son clasificados partiendo del más bajo⁵⁵³ a lo más alto. Los siguientes esquemas ofrecen detalladamente estos puntos:

Los seres universales:

⁵⁴⁹ Ibid, p. 1.

⁵⁵⁰ IBN SAB'ĪN, *Masā'il*, p.27.

⁵⁵¹ IBN SAB'ĪN, *Al-Iḥāta*, p.131.

⁵⁵² IBN SAB'ĪN, *Budd*, 120-121; *Rasā'il*, pp., 7-9.

⁵⁵³ Ibidem, 120-121; *Rasā'il*, pp., 60.

1. Dios=====Es el creador de todo y cuya existencia no ha sido causada por otra.
↓
2. El Intelecto universal ===== Es el Primer Creado que es una sustancia simple y que recibe las formas.
↓
3. El Alma=====El Alma es un movimiento exterior que afluye sobre los cuerpos con el fin de iluminarlos.
↓
4. La naturaleza =====Es una movilidad engendrada por una inmovilidad y una inmovilidad engendrada por una movilidad.
↓
5. La materia===== Es una sustancia que recibe las formas, hay la primera
↓
6. "hayula", la universal, la artesanal y la natural.
↓
7. El cuerpo absoluto===== Es lo contrario del cuerpo geométrico entre los que la anchura, la longitud y la profundidad son divisibles.
↓
8. La esfera celeste===== Es una sustancia simple y sin corrupción
↓
9. Los elementos=====son cuatro: aire, agua, tierra y fuego
↓
- 10.Los generadores (al-muwallidāt) =====son unos compuestos cuyo papel es asegurar la continuidad de la naturaleza

11. Los seres particulares

El Inactivo

↓
El Activo creciente



la sustancia mineral

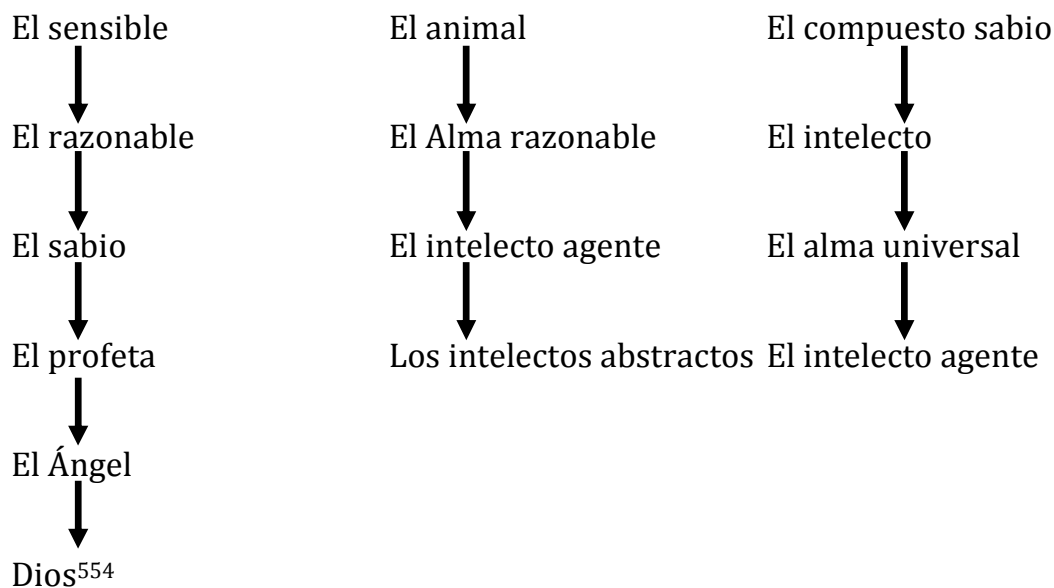
↓
El vegetal



El compuesto inmóvil

↓
El compuesto razonable





8. 4. 6. El conocimiento global (Al-iḥāta)

El monismo existencial absoluto, aunque esta adquirido en el ámbito de la teoría, puede estar interrumpido temporalmente si es irrealizable. Es el hombre perfecto, el único que está habilitado para cumplir con sus preceptos y sus reglas. Ibn Sab'īn, con el fin de facilitar el ejercicio de este camino unicitario, nos propone nueve medios, nombrados, según él por el Conocimiento Global (al-Iḥāta). La eliminación de uno de estos medios supondrá la imperfección de este monismo⁵⁵⁵. En este caso, nos parece bien demostrar a estos medios tal como están descritos en la obra del místico.

1) Interesarse por su concepción y orientar las facultades psíquicas hacia la vía de La Palabra Englobante (al-Kalima al-Ŷāmi'a) = (Dios), que rodea todo, con el fin de que le pertenezcan el Necesario, lo posible, lo imposible, el Ser Absoluto, el condicionado y el supuesto y todo lo que es dominado por los sentidos, por la imaginación y por el innatismo.

⁵⁵⁴ IBN SAB'ĪN, *budd*, op, cit, p. 61.

⁵⁵⁵ IBN SAB'ĪN, *lḥāta*, op, cit, ff. 130-150

2) La meditación de la Esencia separada de la materia, concentrándose como protegida por el Ser (Dios) que fluye sin cesar, que queda sin cambiar el Ser que es Él Primero y el Último, el Aparente y el escondido.

3) La multiplicidad, gracias a la facultad imaginativa, de la evocación de la Unicidad, ya que ésta intenta dominar el alma por vía de la beatitud ilusoria y ofrece un sentimiento unicitario como una imagen que, apenas dibujada, se desprende. Este sentimiento, que surge de la Primera Intención, acaba en una "identidad emanatista". Si no se humaniza es propuesto.

4) Hacer del abandono de la lógica con sus demostraciones, sus silogismos, sus proposiciones hipotéticas y categóricas una primera premisa y hacer del monoteísmo la segunda, pero con condición de que el *Término medio* de estas dos premisas sólo sea el bien -el menor que la dignidad (waqar), el mayor que la singularidad (tafrīd), la felicidad como conclusión, el silogismo sobre la adivinación por medio del corán (istjāra) y la demostración que la espera que la espera da una respuesta divina. Si no se humaniza es propuesto.

5) Pensar en qué estado se encuentra la religión y en qué condición están los creyentes sin abreviatura, sino justificar cada uno de estos estados y sus posiciones, porque se es sensato aprehender el deseado que no es adquirido por medios más allá de su esencia ya que es aprehendido por todos los modos.

6) Imponer la imaginación que hace visible la emanación para poner fin a todo entendimiento, con el fin de ponerse en contacto con «la Imagen» (Dios). Si hay unión, debemos atribuir todo a esta Imagen.

7) Ir a consultar a una persona dotada de los secretos de las letras alfabéticas para hacerse curarse por el poder que tienen los Nombres Divinos.

8) Ir en busca de un guía para hacerse dirigido por el destino. En este estado, el lenguaje y la alusión son tomados sólo como sentimientos o dones divinos.

9) Esto está por encima de *al-taşarruf* (acto cumplido por elección). Hay que perfeccionar la *Iḥāta* tomándola como sinónimo del Verdadero, del Ser, del Objeto, del Orden y de la Esencia, o tomándola por una noción que se refiere a estos nombres pero de manera explícita.

CAPÍTULO IX: *FUENTES DEL DISCURSO MÍSTICO SAB' ĪNÍ*

9. 1. El Corán

Son muy numerosos los versículos coránicos de los que se servía Ibn Sab'īn en su discurso místico, por ello, no vemos la utilidad de enuméralos aquí a todos. Nos limitaremos, únicamente, a exponer lo esencial que demuestra hasta cual punto las citas coránicas eran tan importantes para Ibn Sab'īn en todo su discurso místico. Tales versículos, interpretados implícitamente o explícitamente, están presentados por el místico bajo dos aspectos:

1) El primer aspecto consiste en la citación de los versículos que, sólo aceptan una interpretación y, que intentan crear una hipótesis que se armoniza con el pensamiento sab'īnī defendiendo la verdad de su monismo absoluto. Toda otra interpretación oculta o aparente está rechazada por parte del místico. Como ejemplo, presentamos, la interpretación de Ibn Sab'īn a este siguiente versículo:

«Él es el Primero y el Último, el Externo y el Interno: y tiene pleno conocimiento de todo»⁵⁵⁶

Ibn Sab'īn, con este versículo, piensa distinguir al Ser *posible* del Ser *necesario*, puesto que el primero, siendo creado por la Segunda Intención, es contrario al Ser creado por la Primera Intención. La inteligibilidad de los placeres espirituales (*laḍāt ruḥāniya*), origen de toda felicidad, sólo es posible gracias a este Ser *Necesario*.

Además, este Ser es la Causa Creadora de toda esencia posible gracias a su naturaleza de infalible. Teniendo esta categoría, este *Necesario* puede ser nada más que el Primero, el Aparente, el Oculto, el Bien Absoluto, la Felicidad y la

⁵⁵⁶ IBN SAB'ĪN, *Budd*, op, cit, f. 137; *El Mensaje del Qur'ān*, Traducción del Árabe y Comentarios de M. ASAD, Traducción al Español por ABDURRASAK PÉREZ, LVII, p 822.

satisfacción de toda cosa. Ibn Sab'īn afirma su posición respecto a este Ser cuando dice que:

«Todo Ser Necesario es la imagen y el fin de todo ser»

2) El siguiente aspecto consiste en que el Corán, como palabra de Dios el Absoluto, es una de las bases más importantes dentro de la doctrina sab'īnī. Pues, en primer lugar, las citas coránicas sirven para acabar con toda acusación declarada por parte de la ortodoxia musulmana contra el pensamiento sab'īnī tan tasado de esotérico.

9. 2. La tradición del profeta (al-Ḥadīṭ)

Si comparamos el Ḥadīṭ con el Corán en el discurso sab'īnī, aquél toma la segunda posición, puesto que, el Corán da a este discurso un peso islámico, en cambio el Ḥadīṭ está para apoyar una opinión en una problemática, confrontada con otras opiniones. Esto es evidente a través de este siguiente Ḥadīṭ:

«Si un gobernador, para formular un juicio, realiza un esfuerzo que se revela justo, su recompensa será doble. En el caso de la falsedad de este esfuerzo, será recompensado sólo una sola vez»⁵⁵⁷

Este Ḥadīṭ ha sido citado por Ibn Sab'īn con el fin de sostener la opinión de al-Šāfi'ī que concernía el *Iyṭihād* (esfuerzo de búsqueda). Ibn Sab'īn, lo había confrontado a la opinión de Mālik, a la de abū Ḥanīfa, a las de los mu'tazilíes y los aš'aríes

Ibn Sab'īn como al-Gazālī en su *Ihyā'* y como al-Muḥāsibī en su *kitāb al-tawahhum*⁵⁵⁸, utiliza varios textos apócrifos (ḍa'īfa) atribuidos al profeta. Esta

⁵⁵⁷ Es un verdadero Ḥadīṭ que ha sido reproducido por Al-Bujārī, Muslim, Abū Dāwūd, Ibn Māyā e Ibn Ḥanbal en *Concordancia de la tradición musulmana*, ed., cri de J. A. Wensink. Leiden, 1936, t. I, p. 390.

⁵⁵⁸ AL-MUḤĀSIBĪ, *kitāb al-tawahhum*, ed.cri, trad. por André Román, París, 1978, p. 123.

utilización, sería una de las razones por las cuales se sublevaba la indignación de los ortodoxos, los *alfaquíes*, contra el pensamiento sab'íní. Nos limitamos a evocar sólo tres ejemplos de dichos textos apócrifos a pesar de que el discurso sab'íní cuenta con muchos.

1) *Ḥadīṭ* n° 1:

«El primer creado fue el Intelecto. Dios le dice venir, luego irse, y este obedece». Este *ḥadīṭ* ha sido reproducido por al-Ṭabarānī en su *al-mu'ṣam al-awsaṭ* ⁵⁵⁹a través de abū Umāma, pero, Ibn Taymiya afirma que este *ḥadīṭ*, por unanimidad, es apócrifo⁵⁶⁰.

Ibn Sab'īn cita dos veces este *Ḥadīṭ*: primero, lo cita para refutar la tesis de *al-nīAš'arī*, relacionada con la accidentalidad del intelecto. El místico opta por una tesis opuesta a la del *Aš'arī*, puesto que este intelecto fue el primer creado de Dios y que sólo puede ser relativo a su creador⁵⁶¹. Y luego, lo cita para elogiar a este intelecto porque, sin él, ninguna responsabilidad sería imaginable⁵⁶²

2) *Ḥadīṭ* n° 2:

Era un tesoro desconocido. Quería ser conocido. Creé a gente por los que he sido identificado y me han conocido".

Este *Ḥadīṭ*, supuestamente *Qudsī*, en el cual Dios habla de Sí mismo, ha sido desmentido por al-Suyūṭī⁵⁶³.

⁵⁵⁹ AḤMAD, AL-ṬABARĀNĪ, *Al-mu'ṣam al-awsaṭ* edición de Ṭāriq ben 'Awaḍ y Muḥsin al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramayn 1995.

⁵⁶⁰ BADR AL-DĪN, AL-ZARKAŠĪ, *Tamyīz al-Ṭayyib mina l-ḥadīṭ*, Taḥqīq, Al-Saybanī, El Cairo, 1963, p. 41.

⁵⁶¹ *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 74.

⁵⁶² *Ibíd*, f. 112.

⁵⁶³ AL-ZARKAŠĪ, op, cit, p. 153.

El *Ḥadīt* ha sido citado dos veces por Ibn Sab'īn: lo cita, para evocar las causas que motivaron la creación del primer creado (el Intelecto)⁵⁶⁴, y por otro lado, lo cita para demostrar que las almas que protegen los cuerpos son sólo Una. Su pluralidad, que parece evidente, es sólo una ilusión visual. Si el primer creado está hecho entidad con su creador, entonces hay sólo una única esencia, la de Dios que «Era desconocido como un tesoro»⁵⁶⁵

3) *Ḥadīt* n° 3:

*«La gente está en un profundo sueño, pero una vez muerta, será despertada»*⁵⁶⁶

Estas palabras, han sido citadas varias veces por Ibn Sab'īn: algunas veces en forma de un sermón. Y lo que quiere decir, es que esta vida tan corta que, aparece como si fuera un sueño, tanto que la gente no se da cuenta de sus acciones sólo cuando están a las puertas de la muerte⁵⁶⁷. Y otras veces, han sido citadas para probar la inmortalidad del alma ya que el verdadero despertar se realiza sólo después de la muerte a través del alma, y que el cuerpo es corruptible, por lo tanto esta alma será inmortal⁵⁶⁸.

9. 3. La poesía árabe

En el discurso sab'īnī, podemos hablar de cuatro niveles en los cuales las citas poéticas alcanzan su objetivo que es el de sobrepasar el significado sintáctico, retórico, o literario para adaptar otro significado místico simbolizando palabras y sentidos a través del uso de la semiótica.

⁵⁶⁴Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 108.

⁵⁶⁵ Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 123.

⁵⁶⁶Ibn Sab'īn, repetidas veces, afirmó que estas palabras eran verdaderamente proféticas, mientras Que al-Saybanī, al contrario, subraya que se trataba de simples declaraciones atribuidas a 'Alī. Pues son apócrifas. Véase la edición de Al-Saybanī, *op, cit*, p. 224.

⁵⁶⁷ Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 18 y f. 118.

⁵⁶⁸Budd al-Ārif, *op, cit*, f. y f. 115.

En primer lugar, esas citaciones poéticas no tienen ningún lazo con la mística. El místico los interpreta de manera individual que permite en muchas ocasiones desviarse del supuesto sentido real para atribuirles un soplo simbólicamente místico. He aquí algunos ejemplos:

De la época pré-islámica, Ibn Sab'īn cita dos versos atribuidos a Zuhayr Ibn Abī Sulmā, en los que éste alaba la generosidad de Harīm Ibn Sīnān. Esos versos son los siguientes:

«Allí dónde se encontraba, el avaro es siempre reprehensible

Pero “Harīm” es el verdadero generoso a pesar de sus defectos

Lo es ya que espontáneamente es postor

Pero a veces oprimido, se deja hacer»

Ibn Sab'īn, vacía la palabra «generoso» de su contenido panegírico, distinguiendo al profano generoso, cuya generosidad sólo es material, ya que no excluye sus defectos de la generosidad divina reflejada en las esencias perfectas. Esencias de toda belleza, de toda justicia, y de toda bondad.

De la época omeya, la elección de Ibn Sab'īn reposa sobre este verso de Mu'āwiya Ibn Mālik⁵⁶⁹.

Si el cielo (la lluvia) cae sobre la tierra de una tribu

Nos ocuparemos “de eso” (plantas) a pesar de su indignación

El místico analiza este verso a la manera mantenida por los retóricos árabes y llega a demostrar que los Intelectos separados de la materia pueden tener un doble sentido: Esencias puras - y allí, es su aspecto divino - y movimientos en el

⁵⁶⁹ M. ABDERRAḤMĀN, AL-QAZWĪNĪ, *Taljīṣ al-Miftāḥ*, ed cri de *al-Barqūqī*, El Cairo, 1932, ed. II, p. 360-361, y BAHĀ' AL-DĪN, AL-SUBKĪ, *'Arūs al-Afrāḥ*, *Bulāq*, 1318 H, El Cairo, t. IV, p. 303.

tiempo y en el espacio - allí, es su aspecto actuando sobre la materia. Ibn Sab'īn precisa que es el primer sentido al que tenemos que observar⁵⁷⁰

De la época *andalusí*, el místico relata este verso de Abū Bakr Ibn 'Ammār (422-479H/ 1031-1086 d.C)⁵⁷¹:

No prestes ninguna atención ni a las declaraciones ni a las opiniones de los calumniadores.

*Ya que de cada vaso sólo gotea lo que se encuentra en él*⁵⁷²

Para Ibn Sab'īn, este verso representa únicamente una citación alegórica de lo que había entre Moisés y el Faraón. Interrogando a Moisés sobre la realidad de Dios, el Faraón había conseguido una respuesta justa. Faraón, entonces, sólo anunció las intenciones a las cuales tenía la costumbre de referirse, es decir, que era como un vaso que gotea únicamente del líquido que contiene⁵⁷³.

Hubo también en la obra del místico, citaciones poéticas relacionadas con la doctrina de la Unicidad Divina, y lo veremos del modo siguiente:

Pues, en primer lugar, se trata de una Unicidad tan evidente que se refleja en todas las criaturas:

*En toda cosa, Dios pone un signo
Que prueba que es Uno*⁵⁷⁴

Esta misma Unicidad es la única digna de inmortalidad. Otros universos son sólo simples criaturas aniquilables:

⁵⁷⁰ Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 123

⁵⁷¹ Abū Bakr Muḥammad ibn Ammār, también conocido como Ibn 'Ammār de Silves o Abenamar (1031-1086), fue un poeta andalusí y visir de la Taifa de Sevilla.

⁵⁷² AL-MADYANĪ ABŪ AL-FADL, *Maẓma' al-Amṭāl*. Ed. Cri, Muḥammad Muḥyī al-Dīn Abd al-Ḥamīd, Bayrūt, 1959, p. 162

⁵⁷³ Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 19.

⁵⁷⁴ ABŪ AL-ATĀHIYA, *Al-Aḡānī*, El Cairo, 1950, ed. II, t. IV, p. 35. Línea. 18.

Todo es sólo vanidad a excepción de Dios.

*Porque evidentemente, ningún placer es duradero*⁵⁷⁵

Dicha Unicidad hasta es perceptible en su imperceptibilidad por el hecho de que, encarcelada en su incapacidad, asimila por lo menos la distinción entre dos naturalezas diferentes: Divina y terrestre.

Es percepción toda incapacidad de percibir,

Es incredulidad toda tentativa de descubrir el secreto divino

Pero, en lugar de seguir dirigiéndose hacia el camino de la Unicidad Divina, camino que es muy evidente, caminamos sobre terrenos donde toda investigación divina es vana:

Hasta cuándo tu vagabundeo en otro lugar se acabará

*Mientras que todo es evidente como un fuego en la cumbre de una montaña*⁵⁷⁶

En otro lugar, es la mística sab'iní a la que le conciernen estas citaciones poéticas. Pues, primero existe un Amor Divino, el cual puede resolver en los individuos todo problema de orden psíquico, tal la frustración que causa la vida material. Se trata de una resolución que termina por abandonar totalmente la vida terrestre entregándose a Dios completamente como aparece en estos siguientes versos:

¡Ah! Si tú eras dulce mientras que la vida es totalmente amarga

¡Ah! Si estabas satisfecho mientras que toda la gente está descontenta

¡Ah! tan lleno era el amor que me unió a ti

¡Ah! Tan vacíos eran mis lazos con el mundo

Si la unión se realizaba entre nosotros

*Todos lo que está sobre tierra sería sólo tierra*⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ LABĪD B. ABĪ RABĪ'A, *Dīwān*. Ed Cri, Iḥsān 'Abbās, Kuwait, 1962, pp. 254-266.

⁵⁷⁶ AL-ŠUŠTARĪ, ABŪ AL-HASAN, *Dīwān*, ed. cri Al-Naššār, Alejandría, 1960. Ed. I, p. 65; *Budd...*, op, cit, f. 118

⁵⁷⁷ ABŪ FIRĀS, AL-HAMDĀNĪ, *Dīwān*, Beirut, s.d. ed. Šādir, p. 27; IBN SAB'ĪN, *Rasā'il*, op, cit, f. 26.

Viene luego el *ḍikr* (el canto místico), que es un medio de purificar el interior, sobre todo cuando todavía estamos en el grado del novicio. Pero a partir de un estado más avanzado (hombre perfecto), vale más abandonar todo género de *ḍikr* porque en ese momento, la comunicación con Dios se hace de manera directa y sin escalas. Por lo tanto, todo intermediario es inútil:

*Con canto divino las obras se abren
Las ciencias y los secretos son accesibles
Pero el abandono de "ḍikr" es el mejor de las cosas
Ya que la verdad jamás se oculta*

9. 4. El texto ausente (los *Hermanos de la Pureza*)

El estudio comparativo entre el *Budd* y las epístolas de los *Hermanos de la Pureza*, nos revela que el «texto ausente» en el cual se apoya la obra principal de Ibn Sabʿīn, no es otro que el texto de estas epístolas. Pues, en todas sus obras, este místico, se refirió a la obra de los *Hermanos* sólo dos veces: La primera era para criticar a Abū Ḥāmid al-Gazālī de haber copiado su pensamiento de estas epístolas, y el segundo para evocar el *Sīmyāʾ* profesado por Maslama al-Maʿrīṭī. ¿No sería entonces que este descuido tan pensado por parte del místico vaya a ser producido de una mala intención y, que era la de dejar secretas a las verdaderas fuentes de las cuales sacó su pensamiento?

El préstamo, a menudo literal, hecho al texto de las epístolas de los *Ijwān Al-Safa* por Ibn Sabʿīn puede, para el acostumbrado del estilo de este autor, ser descubierto desde la primera lectura de estas epístolas. Pues, refugiarse en un silencio total a este respecto, y evitar mencionar los nombres de los que le inspiraron al autor la composición de su obra, el *Budd*, no ocultaría nada de la realidad de este préstamo que se ejercitó en varios niveles: él del método, del pensamiento, de la terminología, de la mística y de la doctrina en general.

Nos limitaremos aquí a dar sólo algunos ejemplos, para evitar toda prolijidad, ya que los préstamos sab'ínes son, por muy numerosos como para enumerarlos, un estudio muy largo y minucioso se revelaría necesario. En resumen, ya es hora de decir que el *Budd* es sólo una obra impersonal, ya que agarra y se refiere a las orientaciones ya recorridas por los *Ijwān Al-Safa*.

9. 4. 1. A propósito del método

Como los *Hermanos de la Pureza*, Ibn Sab'ín intenta reservar a las *definiciones* una posición primordial y a la vez pedagógica y doctrinal, considerando que son indispensables para el novicio. Pero una diferencia ligera se produce entre este místico y los autores de estas epístolas. Los *hermanos* trasladan el estudio de estas *definiciones* a la epístola catorce reservada para la *Analítica Segunda*, y a la epístola diez reservada para las definiciones y para las descripciones, en cambio Ibn Sab'ín les toma por una propedéutica. Es por eso que les reserva el primer capítulo del *budd*. Esto viene por el hecho de que los *Hermanos* no dieron a las ciencias lógicas y filosóficas una posición primordial que les ha sido consagrada por Ibn Sab'ín ya que, según ellos, las matemáticas, la geometría, la astrología, la geografía y la música, merecen estar en las primeras posiciones de sus epístolas. Cediendo una posición de elección a la lógica, Ibn Sab'ín, en este sentido, es estrictamente alfarabí.

Como los *Hermanos de la Pureza*, Ibn Sab'ín dio una gran importancia a los distintos modos de interrogación, puesto que el arte que prevé la formulación sana de una pregunta, ocupa estrictamente el mismo sitio que la lógica. En muchas ocasiones, Ibn Sab'ín adopta deliberadamente el estilo literalmente de los *hermanos de la Pureza*. Esto, con la diferencia que los *Hermanos de la Pureza* quedan fieles a su estilo sucinto, mientras que el autor, contrariamente a su empeño, se ve extenso.

Una vez más coinciden los *hermanos de la Pureza* e Ibn Sab'ín en añadir al *individuo* los Predicables para que sean un total de seis en lugar de cinco en la

mayoría de los lógicos. Pues según los *Hermanos de la Pureza*, los Predicables son: el género, la especie, la diferencia, el propio, el accidente y el individuo⁵⁷⁸.

9. 4. 2. *A propósito del pensamiento*

Ibn Sab'īn tomó casi literalmente de los *Hermanos de la Pureza* una parte de su concepción relacionada al Intelecto:

En los *Hermanos de la Pureza* el texto relacionado con el intelecto es el siguiente⁵⁷⁹:

واعلم يا أخي أن العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه الباري جلّ وعزّ، وهو جوهر روحاني بسيط محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التفكير والروية والنطق والتمييز والصنائع وماشاكلها

En cambio en Ibn Sab'īn, éste redactaba el texto del siguiente modo⁵⁸⁰:

وهو العقل بجملته ان كثرت أنواعه فهو يرجع إلى معنيين: أحدهما الموجود الأول الذي تقدم ذكره. وهو جوهر روحاني بسيط أحيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والآخر هو قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التمييز والنطق والتصور والتصديق.

En cuanto al sentido y lo sensible, Ibn Sab'īn incluso adoptó la subdivisión de las facultades de la percepción hecha por los *Hermanos de la Pureza*, pero no ha podido copiar literalmente el texto que les pertenece. La influencia de estos *Hermanos* sobre nuestro místico se ve claramente en esa interpretación mística y no filosófica de esas facultades de la percepción⁵⁸¹.

Lo mismo se va a producir respecto al «movimiento», ya que Ibn Sab'īn, tomó las definiciones de los *Hermanos*, consagradas a los seis tipos de “movimiento” que son: el universo (*al-kawn*), la corrupción (*al-fasād*), el aumento

⁵⁷⁸RASĀ'IL IJWĀN AL-ṢAFĀ', op, cit, t, II, pp. 396-416; y *Budd al-Ārif*, op, cit, ff. 112-128.

⁵⁷⁹ IJWĀN AL-SAFĀ', t, III, p. 232.

⁵⁸⁰ *Budd al-Ārif*, op, cit, f, 81.

⁵⁸¹ RASĀ'IL IJWĀN AL-ṢAFĀ', op cit, t, II, pp. 396-416; y *Budd al-Ārif*, op, cit, f, f. 112-128

(*al-ziyāda*), la disminución (*al-nuqṣān*), el cambio (*al-tagayyur*) y el traslado (*al-nuqla*)⁵⁸².

9. 4. 3. A propósito de la mística

Para ver un pensamiento místico completo y para darle una fuerza de expresión ilimitada, con el fin de poder enunciar el universo espiritual, Ibn Sab'īn, como los *Hermanos de la Pureza*, recurrió a la ciencia del *simyā'*. Pero mientras que la práctica de esta ciencia entre estos últimos se extiende hasta sobrepasar los límites de lo espiritual para facultar lo material, en Ibn Sab'īn está para servir únicamente a lo espiritual. Hay que anotar sin embargo que esta marea de manuscritos apócrifos (muy conocidos en Marruecos) atribuidos a Ibn Sab'īn, extienden su campo de acción hasta jugar una parte del papel que jugaba la *Alquimia*.

9. 5. El discurso sab'īnī y las religiones del Subcontinente Asiático

Para consolidar la posición de su monismo existencial absoluto y hacer de él una concepción mística universal, Ibn Sab'īn intenta lanzar un plan de reconciliación entre todas las religiones, celestes o paganas. Es en este sentido, que empezó a sacar provecho de la ayuda que le ofrecían los textos y las tradiciones que pertenecían a las antiguas religiones del *Subcontinente Asiático*. Se benefició del *Brahmanismo*, de los adeptos de la metempsicosis «*ahl-al-tanāsuj*», de los zoroástricos «*ma'yūs*» y de los semióticos «*ahl al-sīmyā'*».

Al parecer, Ibn Sab'īn sacó sus informaciones, respecto a estas religiones o respecto a estas sociedades, de los textos de comparatistas árabes de las religiones, tal como al-Šahrastānī, autor de *al-milal wa-l-niḥal*; Ibn Hazm, autor de *al-fiṣal fi-l-ahwā' wa-l- milal wa-l-nihal* y al-Bayrūnī, autor de *taḥqīq mā li-l-Hindi min maqūla, maqbūla fi-l-'aqli aw mardūla*. Esto por las siguientes las razones:

⁵⁸² Ibíd., p. 13-16; *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 38.

a) Ibn Sab'īn y estos comparatistas adoptaron, con vistas a identificar estas religiones y estas tradiciones, la misma terminología y las mismas definiciones.

b) Ibn Sab'īn, como estos comparatistas, consideró que "Al-Ma'yūsiya" formaba parte de religiones que pertenecían a la herejía asiática sin especificar su origen gnóstico persa.

c) En lo que concierne a los semióticos, Ibn Sab'īn les dio las mismas características que las que al-Šahrastānī consagró a la «gente del pensamiento y de la ilusión» (*ashāb al-fikrat wa-l-wahm*), pero ninguno de los dos especificó si el origen de estas características era indio o griego. En cambio, el fundador del *simyā'*, Hermes, era de origen griego según Ibn Sab'īn.

d) Ibn Sab'īn y los comparatistas tienen un resultado común en cuanto a las críticas contra las religiones y las tradiciones religiosas asiáticas. Pues los dos critican la interpretación de "*al-Ḥulūl*" (la encarnación) de manera corporal.

e) Ibn Sab'īn y estos comparatistas, en lugar de presentar estas religiones y tradiciones en una concepción homogénea, armoniosa y general, esbozaron de ellas sólo una imagen parcial. Esto, para facilitar la comparación y poder luego pronunciarse a favor o en contra. Por ejemplo, el problema que presenta el alma, sea en el orden de física, de psicológico, filosófico, teológico o místico, solo es tratado en las obras de Ibn Sab'īn y Al-Šahrastānī parcialmente (moralidad o inmortalidad del alma solamente) y no en su totalidad, es decir como sistema y teoría, lo que da evidentemente una idea incompleta.

f) Ibn Sab'īn y los comparatistas tomaron algunas citas de estas religiones y tradiciones, para criticarlas en el caso que fueran contrarias al espíritu del Islam, como lo hicieron Al-Šahrastānī y Ibn Ḥazm, o para encontrar un apoyo, como lo hizo en Ibn Sab'īn que hasta se servía de religiones paganas para apoyar la posición del monismo existencial absoluto.

f) La única diferencia que existe entre Ibn Sab'īn y los comparatistas, reside en que este autor rechazaba de estas religiones y tradiciones sólo lo que manifiestamente se revelaba, lejos de responder a las exigencias de su Monismo Existencial Absoluto. Todo el resto que era aplicable a esta teoría, no fue rechazado pero sí integrado. En cambio los comparatistas rechazaban detalladamente toda idea que pertenecía a estas religiones y tradiciones: eran controversistas siendo comparatistas, mientras que Ibn Sab'īn, más allá de todos estos esfuerzos referenciales, se refería únicamente a un solo objetivo: «el apoyo».

Teniendo en cuenta estas circunstancias, voy a contentarme con enumerar las citas de las que se servía el discurso sab'īnī, comentándolas.

i) *La primera citación del místico sobre el brahmanismo trata el tema del alma:*

«Los hombres de ciencia del Brahmanismo, creen que las religiones designan por el alma lo que significa el término “yīn” en árabe. Siendo agravado por lo material que aventaja a lo espiritual, esta alma fue impedida subir hacia lo más elevado en todos sus sentidos. Estos brahmanistas niegan totalmente la existencia de los Intelectos: agente, habitus y adquirido. Creen en cambio que el Intelecto Hyle es Preeterno»⁵⁸³

Comentario:

Dando una impresión neutral a través de una serie de definiciones referidas al alma, Ibn Sab'īn, de manera implícita, critica a los *brahmanistas* el hecho de tener una tendencia que minimiza el papel de lo espiritual en el alma y el haber dado también a la «materia» un aspecto Preeterno.

ii) *Otra citación del místico que concierne al “alma” (nafs) es esta:*

⁵⁸³ IBN SAB'ĪN, *Masā'il*, op, cit, p. 69

«Los Brahmanistas veían que la felicidad del alma es posible sólo después de su corrupción, por la muerte del cuerpo que lo había incubado (alimentado). Los sabios, entre ellos, optaban claramente por su inmortalidad»⁵⁸⁴

Comentario:

Esta citación deja comprender que todo el Brahmanismo, es unánime respecto a la inmortalidad del *alma*. Implícitamente, los brahmanistas no veían ninguna felicidad posible para el alma que si lo es después de la muerte del cuerpo. Esta felicidad pues es sinónimo de inmortalidad. Comparando esta citación a la precedente, la presente por su confirmación de la preeternidad del alma, contradice a la precedente que también lo atribuye al hyle (materia). Este género de contradicción justifica por segunda vez mis dudas.

iii) A propósito de los *ahl al-Tanāsuj*, el místico cita lo siguiente:

“El alma vegetativa es primera. Su separación de los cuerpos depende de la naturaleza de los individuos y de las esencias. Tal es la doctrina de los Incarnatistas. Es la más reprobada de todas las doctrinas ya que ha sido rechazada por la inmensa mayoría de esta gente, sin embargo los grandes- sabios- la negaban completamente”⁵⁸⁵

Comentario:

Está claro, para Ibn Sab'īn, que la inmortalidad del alma debe ser incondicional para poder servir esta unificación absoluta que se realiza entre criaturas y Creado. Esta inmortalidad, tal como es profesada por los Incarnatistas, es condicional, por lo tanto tiene que ser rechazada.

⁵⁸⁴ Budd al-Ārif, *op, cit*, f. 108.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, f. 119.

i) Sobre los zoroástricos (*al-mayūs*) el místico relata lo siguiente:

«Los mayūs no tenían ninguna opinión precisa en cuanto a la felicidad del alma después de la corrupción del cuerpo que la protege»⁵⁸⁶

Comentario:

La opinión de los *mayūs* respecto al alma ha sido rechazada por Ibn Sab'īn a causa de sus divergencias y sus imprecisiones.

ii) Sobre los semióticos, Ibn Sab'īn cita lo siguiente:

«Al-muqarrab de Dios habla de la misma manera que los Semióticos»⁵⁸⁷

Comentario:

Sabiendo que el lenguaje terrestre puede expresar sólo lo que es material, el *muqarrab* pide refugio en los signos, en las letras alfabéticas y en las cifras y les da un valor numérico y simbólico, para superar las dificultades que presenta el desfallecimiento expresivo del lenguaje y para, al final, poder exteriorizar este impulso interior que se encuentra más allá de lo sensible.

9. 6. El discurso sab'īnī y la Biblia

La presencia de las citas bíblicas, en el discurso sab'īnī forma parte del conjunto de influencias que rodeo el pensamiento arabo-musulmán. Ya que gran número de sabios árabes se sirvieron de la Biblia, entre ellos, por ejemplo, ibn Qutayba como crítico y exegeta coránico en su *kitāb al-ma'ārif*⁵⁸⁸; al-Gazālī,

⁵⁸⁶ Ibíd, f. 108.

⁵⁸⁷ Ibíd, f. 126.

⁵⁸⁸ ABU MUḤAMMAD IBN QUTAYBA, *al-Ma'ārif*, Edición de Ṭarwat 'Ukāša, El Cairo 1981.

como filósofo en su *Ihyā*⁵⁸⁹, al-Muḥāsibī como místico en su *kitāb al-tawahum* e Ibn Sabʿīn como monista en sus obras. Por este préstamo, el discurso sabʿīnī se sirvió del antiguo y del nuevo testamento. Algunas veces, este préstamo es relativo a temas como el *ḍikr* y como producir declaraciones de carácter mítico o anecdótico⁵⁹⁰.

Las citas relativas con *al-ḍikr* son aproximadamente situables, pero las que son míticas o anecdóticas no lo son. Es por esta razón que me voy a contentar con referirme a su sitio en la obra de Ibn Sabʿīn, y esto sin comentarlos, ya que representan para la presente tesis sólo una cuestión marginal.

La primera citación concierne a los llamados por *Ṣuḥuf*

"وفي الصحف ما هو هذا معناه: نفس المؤمن في رحمتي ورحمتي دائمة ونفس الكافر في عذابي وعذابي لا انقطاع

591 له"

Comentario:

Según el Corán, estos *Suhuf* han sido revelados a Abraham y a Moisés. Ibn Sabʿīn no se los atribuye a ninguno de estos dos profetas. En cambio, Al-Tibarī se los atribuye a Abraham y confirma que son diez en total y contienen sólo parábolas, mientras que Israel Welfenson relata que estos *Suhuf* aparecieron después del antiguo testamento y han sido incorporados a él.

La segunda citación concierne a *Al-Zabūr* (Los Salmos):

"وفي الزبور: يا داود أصلح نفسك تصعد للسعد الخالد الدائم, ولا تهمل أمرها تنزل للذل الأكبر الآثم"

592.

⁵⁸⁹MIGUEL, ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1940, t. III, pp. 269-289.

⁵⁹⁰ "Declaraciones" que los transportadores de origen judío o cristiano habían insertado en el corpus de la literatura escatológica musulmana para demostrar hasta qué punto era enorme la influencia judeocristiana sobre el Islam.

⁵⁹¹ *Budd al-Ārif*, op. cit, f. 105: v. 11/5-7; y 37/21; 100/5 y 156/1-26.

Comentario:

Esta citación es, aproximadamente, situable en los «Salmos». Si el *Zabūr*, para los musulmanes, es equivalente a los *Salmos*, J. Horovitz cree que se trata de una denominación posterior a la revelación del *Antiguo Testamento*. Rechaza, pues, esta equivalencia. En lo que se refiere al nombre de David, éste ha sido citado solo una vez a lo largo de los Salmos. En cambio, fue frecuente en el segundo libro de los Reyes.

La tercera citación concierne a la "Tora"

"وفي التوراة: يا موسى تقرب الي بالذي لا يفني فانني خلقتة للخلود. فان من آمن وعمل صالحا رضيت عنه وان كفر وعصاني سخطت عليه"

.⁵⁹³

Comentario:

Es raro en el *Pentateuco* que se dirija directamente a Moisés. El estilo del vocativo en la citación me hace pensar que ésta sale de un *hadīt Qudsī* que se encuentra frecuentemente en los opúsculos que tratan la historia de los profetas. *Hadīt* reproducido por transportadores como Ka'b Al-Ahbār y Wahb Ibn Munabbih. Pero a pesar de esta duda, podemos situar esta citación en el *Antiguo Testamento*.⁵⁹⁴

⁵⁹² Ibíd, f. 105.

⁵⁹³ *Budd al-Ārif*, op, cit, f. 106.

⁵⁹⁴ Éxodo, 24/1-12.

CONCLUSIONES

1. En resumen, es cierto lo que dicen algunos arabistas sobre la personalidad de Ibn Sab'īn, cuando dicen que era una de las figuras más singulares de la España musulmana y hasta del Islam universal⁵⁹⁵. Pues, a medida que fue dotado de una gran belleza física, cuando Ibn al-Jaṭīb lo describe como de hermoso rostro, fino cutis, como de rey, y de carácter noble, ajeno a toda afectación. Otros como al-Ša'rānī, al-Gubrīnī e Ibn Šākīr añaden cuando dicen que debió poseer una relevante personalidad humana e intelectual, brillantísima elocuencia y un extraordinario don de gentes que le proporcionó gran número de fervientes seguidores. Pero por otro lado, no debemos olvidarnos del juicio de otros grandes biógrafos como lo son al-Dahabī, al-Yāfi'ī y al-Bādisī que habían considerado a nuestro sabio como el más perverso de los hombres. En definitiva, estos biógrafos y otros muchos, partidarios o enemigos del sab'inismo nos han servido de gran ayuda en nuestro estudio presente y al mismo tiempo nos han ayudado a conocer la verdadera posición de cada uno de ellos respecto al místico y con respecto a otros grandes pensadores del pensamiento islámico de manera global.

Efectivamente, Ibn sab'īn es una de esas poderosas y excepcionales personalidades que han marcado con su huella el pensamiento islámico, orientándolo hacia rumbos inesperados. Y para comprender su interesante obra y presentarla en un marco razonable, es necesario separar la historia de la filosofía de la historia del sufismo creendolos contradictorios, y por otro lado, renunciar al esquema con el que se contentan las enciclopedias y las grandes obras de la historia del pensamiento islámico, sintetizando a unos muy pocos sabios todo su progreso.

⁵⁹⁵ ESTEBAN LATOR, "Ibn Sab'īn y su budd al-'Ārif", op, cit, p. 379; GONZALO DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*. C. S. I. C. Madrid, 1991. Tomo IV., p, 251.

Aparte de eso, sería irresponsable la actitud de cualquiera que intente detener el destino de la reflexión filosófica del Islam en esa conmovedora pelea entre el persa al-Gazali y el andalusí Ibn Rushd. Certeramente, es a la muerte de este último cuando el pensamiento islámico va a alcanzar un inmenso desarrollo a través de muchos pensadores, tanto musulmanes como cristianos y judíos, que dejan detrás escuelas cuyas influencia –por lo menos de algunas de ellas–todavía son vigentes hoy en día.

En definitiva, el autor y la obra que hemos expuesto, en la medida de lo posible en este trabajo, representa un momento esencial tanto en la historia del pensamiento islámico como en la historia de una región como es la de Murcia. Sin embargo, al contrario de lo que pasó con otros grandes teólogos o filósofos, como al-Farabi, Avicena, al-Kindī, al-Gazali, cuyas obras traducidas al latín desde el siglo XII ejercieron una influencia elemental sobre el curso del pensamiento medieval en Occidente. Ibn Sab'īn el murciano no conoció esos mismos honores de traducción ni de atención.

En realidad los muy pocos estudios realizados actualmente sobre Ibn Sab'īn y su pensamiento son estudios de una visión no acabada ya que solo nos permiten descubrir una parte de su pensamiento filosófico relacionado sobre todo con sus respuestas a las Cuestiones Sicilianas. Creemos que la mayoría de esos estudios y publicaciones de grandes arabistas como L. Massignon, Henri Corbin, Michele Amari y otros tantos no habían dado una visión completa sobre tal pensamiento y eso puede ser debido a que las obras sab'īnías no habían sido editadas o que los propios investigadores las mencionaban en sus estudios dedicados a otros sabios más conocidos, sobre todo si sabemos que Ibn Sab'īn de Luis Massignon no era más que un protagonista secundario puesto que lo veía siempre desde una visión ḥallāfī. El pensamiento de éste, aunque sea una de las fuentes más indiscutibles del pensamiento sab'īnī, no puede ser un factor dominante en la enseñanza e instrucción de nuestro sabio, más bien una fuente secundaria.

2. Las persecuciones de las que fue objeto Ibn Sab'īn por parte de los alfaquíes no fueron debidas a las consecuencias comprometedoras de su teoría relacionada con la Unicidad de Dios como quieren creerlo algunos arabistas; son más bien sus declaraciones heréticas que causaban esas persecuciones que hacían su vida dificultosa y atormentada. A decir verdad, Ibn Sab'īn debía sufrir dos diferentes tipos de persecuciones: las ejercidas sobre él por los alfaquíes como Al-Šakūnī y al-Qaṣṭalānī ya que causaban la inestabilidad de su vida y las ejercidas sobre él por los más radicales entre los ortodoxos o más bien los llamados por salafíes como lo son Ibn Taymiyya y al-Sajāwī. Los primeros se servían de la calumnia y la excitación de las masas contra él y se referían a su liquidación social, en cambio los segundos preferían confrontar el sab'inismo a través de una crítica injuriosa partiendo de un principio ortodoxo que se refería a su liquidación ideológica.

3. En lo relacionado con la filosofía, nuestro sabio es un personaje singular. Es peripatético por el elogio que hizo a Aristóteles y por su adopción de la lógica formal y al mismo tiempo, no lo es por la cantidad de críticas que le dirige al mismo Aristóteles y a sus representantes, griegos o musulmanes. Se mostró elogioso con respecto a Platón, sobre todo cuando hizo suya una parte de su teoría sobre el alma, y al mismo tiempo lo critica, severamente cuando se trata de su concepción sobre la emanación. Se servía de la filosofía peripatética para imponer un monismo racional. De esta filosofía, podemos decir que Ibn Sab'īn recoge sólo lo que está en armonía con su doctrina de la unicidad y en cambio critica severamente todo lo que es contrario a ella antes de refutarlo definitivamente. De ahí, entonces, viene todo el mérito ecléctico del sab'inismo.

Por otro lado, el pensamiento sab'iní, fue capaz de integrar en su perspectiva otras ciencias antiguas como el hermetismo, precisamente, puesto que, para él esta ciencia, refleja la unicidad de la naturaleza y la interrelación de las cosas. Y es en este sentido que no deja de elogiar a Hermes que, según él, es el portavoz de al-Muqarrab. Son estos Harāmisa los que se integraban bien en su

pensamiento. Además son ellos los que inventaron el *simyā*, uno de los pilares de su pensamiento.

Dado por añadidura que el sab'inismo se basa en la experiencia creemos que Ibn Sab'in ha visto posible cultivar tanto las ciencias naturales como la cosmología, de acuerdo con su propia perspectiva, puesto que el objetivo de estas ciencias es él de proporcionar un prototipo del cosmos al viajero (*al-musāfir*) por la senda, y demostrar la interrelación entre todas las cosas y aquella unicidad que toda existencia cósmica y la naturaleza exhiben de forma que permita en observarla detenidamente.

De todos modos, podemos decir que la particularidad de este místico se manifiesta en la unión entre tres orientaciones diferentes, es decir, entre lo peripatético, lo místico y lo semiótico. Ibn Sab'in, pues, sometió el *Universo* a los signos y a los símbolos, mezclando toda una dialéctica filosófica con una lógica formal.

En resumen, el pensamiento peripatético como el hermético tienen una presencia muy intensa en el discurso sabini. Encuadran el método sobre el cual este discurso ha sido edificado, le transmiten una cierta dialéctica y una cierta clasificación de las ciencias filosóficas, y le imponen una lógica en la cual su enseñanza mística ha sido edificada.

De todos modos, el pensamiento sab'iní se servía de todas estas tendencias filosóficas como una base, facilitando la tarea del iniciado para adquirir el saber necesario que lo habilita a desplegarse en el universo divino. Nuestro místico reconoce la utilidad de las ciencias profanas (la filosofía forma parte de ellas) para la formación del místico, pero su papel se detiene en ese preciso lugar dónde comienza el Universo divino y oculto.

4. Hemos deducido que existen numerosos términos filosóficos que proceden de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, como lo son los términos

de “*al-qaṣd al-awwal*” y “*al-qaṣda al-tānī*”, que aunque pertenezcan a la filosofía peripatética, toman entre los *Hermanos* como en Ibn Sabʿīn, un sentido trascendental y poco común. En efecto, estos términos significan: *Intentio prima* y *Intentio secunda* o *Finis per se* y *Finis per accidens*. A veces, toman el sentido de *Causalitas prima* y *Causalitas secunda*. Estos últimos términos eran muy frecuentes entre los escolásticos.

En lugar de “*al-qaṣd al-awwal*”, Ibn Sabʿīn utiliza muchas veces el término de “*al-qaṣd al-qadīm*” o “*al-qaṣd al-azalī*”. Ambos adjetivos, “*qadīm*” y “*azalī*” sugieren ya la idea del Ser Primero o la Causa Primera, ya que son atributos divinos. Es muy raro que “*al-qaṣd al-awwal*”, sea empleado como sinónimo de “*al-Niẓām al-qadīm*” que coincide con el *ab-eterna* considerado como un atributo divino.

Si la verdadera doctrina, de la que tanto se esforzaban los *Hermanos de la Pureza* en esconder, no era otra que la doctrina isamāʿilī, Ibn Sabʿīn, inspirándose en sus epístolas, adoptó, sin aviso previo, dos grandes principios de esta secta batini “šīʿī”: el principio que considera que el secreto del Corán reside en las letras alfabéticas iniciales en ciertas azuras coránicas y el principio que prevé el advenimiento de un *Mahdī Muntazar* (Mesías esperado) para la salvación de la humanidad cada vez que las circunstancias lo exigen. Este último principio, a nuestro parecer, es el fruto, en primer lugar, de una influencia profunda del pensamiento de estos *Hermanos de la Pureza*, y de la doctrina unitaria de Ibn Tūmart.

5. Los elementos iluminativos del pensamiento sabʿīnī se basan en dos horizontes: uno filosófico y otro simbólico. En el filosófico influye posiblemente la gnosis y el neoplatonismo mientras que en el simbólico, el poder oculto de las letras alfabéticas influye en la comunicación con el mundo de las esferas divinas. Ibn Sabʿīn utilizaba el horizonte filosófico de esta sabiduría iluminativa, no como una creencia infalible sino como una filosofía próxima a la Verdad material.

El horizonte filosófico de esa sabiduría no constituye para Ibn Sab'īn un interés que sirve para elaborar su pensamiento, pero sí el simbólico que desempeña un papel determinante. Se armoniza con sus ambiciones esotéricas, sobre todo en el dominio de los secretos ocultos de las letras alfabéticas. Y estos secretos se resumen en la *simyā'* que ayuda a establecer una soberanía sobre la naturaleza y a traducir la reacción física de ésta por los efectos producidos de una relación de igualdad a base de la fuerza que tienen esas letras alfabéticas.

En definitiva, el lenguaje esotérico es el único medio de comunicación con la Realidad y es el único que puede tener acceso a la Esfera Divina. Seguramente, es un Universo donde se borra toda relatividad terrestre. Ibn Sab'īn, muchas veces, estuvo satisfecho con el estado del lenguaje humano, utilizándolo para describir el estado de *muqarrab* que es de un mundo ampliamente divino.

6. En lo referente a su pensamiento místico, Ibn Sab'īn intentó crear una comunidad de novicios (*mustaršidūn*) que pueden realizar filosóficamente esa unión con Dios por medio de un «Conocimiento Superior» llamado «al-*Iḥāṭa*», o «Palabra Creadora» llamada «al-*kalima al-ḡāmi'a*». Y este Conocimiento y esta Palabra tienen que convertir a cada novicio viajero (*musāfir*) en un verdadero realizador de la unión (*Muḥaqqiq al-tawḥīd*), es decir en un «Testigo Presente en el Tiempo», de la "La Realidad Divina" («al-*Ḥaqīqa al-Ilāhiyya*). Ese *Muḥaqqiq* que es la persona adecuada para jugar el papel del hombre perfecto o el del *Quṭb*, puesto que alcanza la perfección absoluta, debe borrar de su existencia toda visión dualista y solo ver en la pluralidad aparente el Uno. Además, su perfección es una a pesar de sus apariencias atributivas y pluralistas, puesto que emana del Uno.

El *Muḥaqqiq* es el eje de todas las perfecciones, y no es comparable con el alfaquí, el aš'arí, el filósofo y el místicos ya que el primero de estos, causa un gran perjuicio a la religión por sus interpretaciones oportunas de la ley; el segundo defiende a la religión recurriendo a los argumentos lógicos y filosóficos mientras que ésta no necesita todas esas demostraciones; el tercero pretende defender a la

verdad por medio de instrumentos artesanales y, por eso sus justificaciones son absurdas; el último no llega a la verdad de manera que sus declaraciones llegan a defender el dualismo desde el momento en que éste, en estado de éxtasis, se opone a fusionarse en el Uno de modo absoluto.

El Muḥaqqiq es el único que define verdaderamente el sentido del intelecto y del alma, puesto que considera al intelecto como una sustancia espiritual que rodea todas las cosas y al mismo tiempo una facultad.

En definitiva, el Muḥaqqiq sab'īnī es el mediador entre Dios y el mundo. Este mundo aspira al bien absoluto, a la felicidad absoluta y constante que es la de unirse a Dios. Y para alcanzar este estado, se necesita la mediación del Profeta de Dios puesto que su ipseidad es conocida solo por el heredero que es al-Muhaqqiq o al-Muqarrab. El orden sería que Dios abunde su bien a todos los seres posibles, y el Profeta, como mediador, se lo transmita al heredero que lo abunda sobre la humanidad en todos los tiempos. En conclusión, Ibn Sab'īn quiere ser este heredero, puesto que es el ser que ocupa todo los espacios, el dominio existencial y, el adquiriente de toda perfección.

Al final de este estudio, hemos llegado a la conclusión de que, por un lado, nuestro sabio no era ni filósofo ni místico, porque siempre se negó a someterse a la naturaleza y a los límites de ambos; es decir al límite de la filosofía en el campo dialéctico y al de la mística en las normas de una conducta religiosa puesto que se consideraba como un perfecto Muḥaqqiq. Pero al mismo tiempo, podemos afirmar que Ibn Sab'īn es un filósofo y místico a la vez. Filósofo, porque posee una doctrina filosófica que está relacionada con los antiguos y en especial la del *monismo existencial absoluto* y místico porque adquiere su propia doctrina que es la de la Unión Absoluta (al-Waḥda al-Muṭlaqa).

BIBLIOGRAFIA

1. Manuscritos

- IBN SAB'ĪN, 'Abd al-Ḥaqq, *Al-Durrat al-Mudī' a wa-al-Jafīyyatu al-Šamsiyya*. Al-Jizāna al-Malakiyya, n°471. Ribāṭ.
- -----, *Ma'âmū' Rasā'il*. Al-Jizāna al-Taymuriyya, n°149, «Taṣawwuf». Dār al-kutub al-Qawmiyya, al-Qāhira.
- -----, *Ŷawāb Šāhib Šiqilliya*, Biblioteca Bodleiana. Oxford n° 1456.
- -----, *Budd al-'Ārif*. Biblioteca de Berlín. Cat. Ahlwardt n° 1744.
- -----, *Budd al-'Ārif*. Biblioteca de Constantinopla Ŷārullāh n°1273.
- -----, *Budd al-'Ārif*. Biblioteca Wahbī Afendī, n° 833.
- IBN AL-NĀŠIRĪ, Muḥammad, *Al-Huŷŷatu wa-l-Burhān li-man wuffiqa min ahli al-'uqūli al Rāŷiḥati wa-l-Aḍḥān*. Ms de la Biblioteca General de Rabat, n° 1724, D.
- IBN WAHŠIYA, Abū Bakr, *Šawq al-Mustahām, fī Ma'rifat Rumūz al-Aqlām*. Manuscrito de la Biblioteca Estatal de Baviera. Cod. Arab. 789

2. Epístolas

- IBN SAB'ĪN 'Abd al-Ḥaqq. *Risālat Rasamahu al-'Abd al-Faqīr (Ms. T), pp. 181-193.*
- -----, *Risālat al-'Ahd, (Ms. T), pp. 2-3.*
- -----, *Risālat al-Faṭḥ, (Ms. T), pp. 209-217.*
- -----, *Risālat Allāh Faqaṭ (Ms. T), pp. 129-137.*
- -----, *Risālat al-Naṣiḥa Aw al-Nūrāniyya, (Ms. T), pp. 82-112.*
- -----, *Risālat al-Qawsiyya, (Ms. T), pp. 125-128.*
- -----, *Risālat al-Qiṣṭ, (Ms. T), pp. 473-477.*
- -----, *Risālat al-Riḍwāniyya, (Ms. T), pp. 244-277.*

- ------. *Risālat al-Tawaʿyuh*, (Ms. T), pp. 206-209.
- ------. *Risālat Fī-Ḥikam wa Mawāʿiz*, (Ms. T), pp. 277-281.
- ------. *Risālat Iʿlam ʿAllamaka Allāh*, (Ms. T), pp. 199-202.
- ------. *Risālat Istamiʿ li-mā Yūḥā*, (Ms. T), pp. 112-125.
- ------. *Risālat Kalām Fī ʿArafa*, (Ms. T), pp. 282-292.
- ------. *Risālat Kalām Fī Waṣāyā Li Aṣḥābihi*, (Ms. T), pp. 202-204.
- ------. *Risālat Kalām Fī Waṣiyya*, (Ms. T), pp. 199-202.
- ------. *Risālat Kalāmuhu muštamil ʿalā Anwār al-Nabiy*, (Ms. T), pp. 217-225.
- ------. *Risālat al-Alwāḥ*, (Ms. T), pp. 175-181.
- ------. *Risālat al-Faqīriyya*, (Ms. T), pp. 225-242.
- ------. *Risālat al-Iḥāṭa*, Al-Jizāna al-Taymuriyya, n°149, «Taṣawwuf». Dār al-kutub al-Qawmiyya, pp. 444-474.
- ------. *Risālat Jiṭāb Allā bi-Lisāni Nūrihi*, (Ms. T), pp. 137-165.
- ------. *Risālat Man kaffa ʿan al-Mahākāt*, (Ms. T), pp. 165-175.

3. Fuentes

- El Corán, traducción de VERNET, Juan. Barcelona, 1963.
- *El Mensaje del Qurʾān*, Traducción del Árabe y Comentarios de M. ASAD, Traducción al Español por Abd al-Razzāq Pérez, LVII.
- ABŪ AL-ʿATĀHIYA, Ismāʿil ibn al-Qāsim, *Al-Aḡānī*, 2ª Edición. El Cairo, 1950.
- -----, Ismāʿil ibn al-Qāsim, *Dīwān*, [Prefacio y comentario de Māyid Tirād]. Bayrūt, 1995.
- ABŪ ḤAYYĀN, Aṭīr al-Dīn, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Edición de ʿUmar al-Asʿad., Bayrūt, 1995.
- ABŪ ḤAYYĀN, Aṭīr al-Dīn. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Edición de ʿĀdil Aḥmad ʿAbdel Mawṣūd y ʿAli Muḥammad Muʿawwad, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Lubnān, 2001.

- ABU MUḤAMMAD IBN QUTAYBA, *al-Ma'ārif*, Edición de ʿUkāša, El Cairo 1981.
- AL-'ABBĀSĪ, 'Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad. *Ma'āhid al-tanṣīṣ 'alā šawāhidi al-taljīṣ*, Edition critique de Muḥammad Muḥyī al-Dīn Maḥmūd, al-Qāhira 1955.
- AL-'ĀMIRĪ, Labīd ibn Rabī'a. *Dīwān*. Edición Šādir, Beirut 1966.
- AL-ALŪSĪ, Jayr al-Dīn. *Ŷilā'u al-'Aynayn fī Muḥākamati al-Aḥmadayn*. [Presentación de 'Ali al-Sayyid al-Madanī], al-Qāhira 1981.
- AL-BĀDĪSĪ, 'Abd al-Ḥaqq. *Al-Maqṣad al-Šarīf wa-l-Manza' al-Laṭīf fī al-ṭa'īf bi-Šulaḥā'i al-Rīf* Edición de Sa'id A'RĀB. Rabat 1982.
- AL-BAGDĀDĪ, Ismā'īl Bāšā *Hadiyyat al-'ārifīn, asmā' al-muālifīn wa āṭār al-muṣannifīn*, Estambul, 1951.
- AL-BANDĀQ Muḥammad. *Al-Taqwīm al-Hādi'*. Beirut, 1980.
- AL-BARQŪQĪ, 'Abd al-Raḥmān. *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, Edición Dār al-kitāb al-'Arabī. Beirut, s.d.
- AL-BUḤTURĪ, Abū 'Ubāda. *Dīwān*. Edición de Ḥasan Kāmil al-Šayrafī. Edición Dār al-Ma'ārif, t. II. El Cairo, s.d.
- AL-BUJĀRĪ, Ismā'īl. *Šaḥīḥ*. Beirut. Líbano, s.d *Kitāb al-Da'wat* (Libro de las imploraciones) t. XI, nº 80, [6307].
- AL-BŪNĪ, Aḥmad Ibn 'Ali. *Al-Uṣūl wa-l-dawābit al-muḥkama*. Beirut, s. a.
- -----, *Šams al-ma'ārif al-kubra wa-latā'if al-'awārif*. Beirut, 1970.
- AL-ḌAHABĪ Šams al-Dīn, *Siyar a'lām al-Nubalā' edicion de Šu'ayb al-Arnaut*, Beirut 1996,
- -----, *Tārīj al-Islām wa wafayāt al-Mašāhīr wa al-A'lām*. Edición de 'Omar Abd al-Salām Tadumrī, Beirut, 1987.
- AL-DAYLAMĪ, Abū al-Ḥasan. *Kitāb 'Atf al-Alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'tūf*, Edición preparada por Jean Claude Vadet. El Cairo, 1962.
- AL-DIMAŠQĪ, Šams al-Dīn. *Nujbat al-Dahr fī 'Aḡā'ibi al-barri wa-l-Baḥr*, publicación de M. A. F. Mehren, Leipzig, 1923.

- AL-FARĀBĪ, Abū Naşr, *Al-Alfāḍ al-Musta'mala fī al-Manṭiq*, Edicion de Muḥsin Maḥdī. Beirut, 1968.
- -----, *Falsafat Aristūṭālīs*. Edicion de Muḥsin Maḥdī, Beirut, 1961.
- -----, *Fuṣūş al-Ḥikam*, edicion de Muḥammad Ḥasan al-Yāsīn, Bagdad, 1976.
- -----, *Iḥşā' al-'Ulūm*, al-Qāhira, edicion de 'Uṭmān Amīn, s.d.
- AL-FĀSĪ 'Abderraḥmān Ibn Zakrī. *Şarḥ al-nasiḥa al-kāfiya li al-Şayj Zarrūq*
- AL-FĀSĪ, Muḥammad Ibn Aḥmad. *al-'Iqd al-ṭamīn fī Tārīj al-balad al-amīn, al-Qāhira*, 1966.
- -----, *al-'Iqd al-ṭamīn fī Tārīj al-balad al-amīn*. Beirut 1998.
- AL-GARNĀṬĪ, Muḥammad Abū-al-Qāsim, *Raf'al-ḥuṣub al-mastūra 'an maḥāsin al-maqṣūra*, Al-Qāhira, 1925.
- AL-GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid, *Ihyā' 'Ulūm al-dīn*, Capítulo: "*Ādāb al-Du'ā' wa Faḍlih*". Segunda Edición. *Dār al-Fikr*, Beirut, 1409 H/1989.
- AL-GUBRĪNĪ, Abū al-'Abbās, *'Unwān al-dirāya, fī man 'urifa mina l-'ulamā'i fī al-mi'ati al-sābi'a bi Biyāya*. Edición de Muḥammad Ibn Abī Şanab. Argel 1910.
- -----, *'Unwān al-dirāya, fī man 'urifa mina l-'ulamā'i fī al-mi'ati al-sābi'a bi Biyāya*. Edición de 'Ādil Nūhiḍ, 2ª Edición, Dār al-Āfāq al-ŷadīda 1979.
- AL-ḤALABĪ, Ibn Ḥabīb Badr al-Dīn. *Durratu al-aslāk fī dawlat al-Atrāk*. [u.a.]: Dār al-Mallah. 'Ammān 1999.
- AL-ḤALLĀŶ, Maşşūr, *dīwān*. Edición de Kāmil M. Aş-Şbībī. Bagdad, 1974.
- AL-ḤAMADĀNĪ, Abū Firās. *Dīwān*, Ed. Şādir. Beirut, s. d.
- AL-ḤANBALĪ, Ibn 'Imād. *Şaḍarāt al-Dahab, fī Ajbār man Dahab*, Comentario y verificación de 'Abd al-Qādir al-Aran'ūt y Muḥammad al-Aran'ūt. Beirūt-Dimaşq 1991.
- AL-ḤUMAYDĪ, Abū 'Abd Allāh, *Ŷaḍwat al-Muqtabis fī Tārīj 'Ulamā' al-Andalus*. Edición de Ibrāhīm al-Abiyārī. Al-Qāhira 1989.

- AL-KINDĪ, Abū Yūsuf Ya'qūb, *Rasā'il*. Edición de Abū Riḍā, 2^a Edición, El Cairo, 1978.
- AL-KUTUBĪ, Ibn Šākir Muḥammad, *'Uyūn al-Tawārīj*. Al-Qāhira, 1980.
- AL-MADYANĪ, Abū al-Faḍl, *Ma'āma' al-Amṭāl*. Edición de Muḥammad Muḥyī al-Dīn Abdelḥamīd, Beirut, 1959.
- AL-MAQDISĪ, Šams al-Dīn. *Aḥsan al-Taqaṣīm, fī ma'rifat al-Aqālīm*. Leiden 1877d. C /1302 H.
- AL-MAQQARĪ, Aḥmad Ibn Muḥammad. *Nafḥ at-Ṭīb min Guṣn al-Andalus al-raṭīb*, verificación de Iḥsān 'Abbās, Dār Šādir, t. II. Beirut, 1997.
- AL-MAQRĪZĪ, Aḥmad ibn 'Alī. *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat Duwal al-Mulūk, al-Qāhira*, 1936.
- AL-MUḤASIBĪ, al-Ḥārīt *kitāb al-tawahhum*. Edition critique et traduction par André Román, Paris, 1978.
- AL-MUNĀWĪ, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf. *Al-Kawāḍib al-durriyya fī tarāyīm al-sāda al-šūfiyya. [Ṭabaqāt al-Munāwī al-kubrā]*. Edición crítica de 'Abdelḥamīd Sāliḥ Ḥimdān, Publicación de al-maktaba al-azhariyya li-turāṭ, t. II, Al-Qāhira, s.d.
- AL-NABHĀN, Yūsuf, *Ŷāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, Beirut 1996.
- AL-QAZWĪNĪ M. 'Abd al-Raḥmān, *Taljīš al-Miftāḥ*. Edición de al-Barqūqī, 2^a Edición. El Cairo, 1932.
- AL-RĀŠID Muḥammad. *Waḥdat al-Wu'yūd min al-Gazālī ilā ibn 'Arabī*, Beirut 2003.
- AL-RŪMĪ, Abū al-Ḥasan. *Dīwān*. Edición de 'Abd al-Amīr Mihnā. Beirut 2001.
- AL-RUNDĪ Ibn 'Abbād. *Al-Rasā'il al-Kubrā*. Edición de Pierre al-Azraq. Fez, 1320 H.
- AL-ŠA'RĀNĪ, Aḥmad Ibn 'Abd al-Wahhāb. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. I. Al-Qāhira 1415 h / 1994 d. C.

- AL-SABTĪ, Muḥammad Ibn Rušayd. *Mil'al-'ayba bi-mā yūmmi'a bi-ṭūl al-gayba fī al-wiḥati al-waḥiḥa ilā Makka wa-ṭayba*. Edición de Muḥammad al-Ḥabīb Ibn Jūyā. Tūnis, 1982.
- AL-SAJĀWĪ, Šams al-Dīn. *Al-Qawl al-Munbi' fī Tarḡamat Ibn 'Arabī*. Edición de Jālid ben 'Arabī Mudrik. Arabia saudí 1431-1432 de la Hégira.
- AL-ŠARQĪ, Abū Ishāq Ibn 'Abd-Allāh, *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa Taṣḥīḥ al-Qawā'id*, t. I Damasco, 1962.
- AL-SUBKĪ, Bahā' al-Dīn, *'Arūs al-Afrāḥ, Bulāq*, t. IV. El Cairo, 1318 de la Hégira.
- AL-SUHRAWARDĪ, Abū Ḥafṣ, *'Awārif al-ma'ārif*, al margen del *Iḥyā'Ulūm al-Dīn* de al-Gazālī, t. IV. El Cairo, 1334 de la Hégira.
- -----, *'Awārif al-ma'ārif*. Edición de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd y de Maḥmūd ben al-Šarīf. Al-Qāhira, 2000.
- AL-ŠUŠTARĪ, 'Ali. *Dīwān*, El Cairo, 1960.
- AL-ṬABĀ' Iyād Jālid, *Manḥay' Taḥqīq al-Majṭū'āt wa ma'hu Šawq al-Mustahām*, Dimašq 2003.
- AL-TABARĪ, Muḥammad b. Yārīr, *Tārīj al-umam wa-l-Mulūk*. Al-Qāhira, 1939.
- AL-TUNBUKTĪ, Aḥmad Bābā, *Nayl al-Ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*. Imprimerie de pierre Fassi, s. d.
- AL-YAMANĪ, Al-Yāfi'i, *Mir'āt al-Ŷinān wa 'Ibrat al-Yaqzān fī ma'rifat ḥawādiṭ al-Zamān*. Edición de Ŷalīl Maṣṣūr, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1997.
- AL-ZARKAŠĪ, Abū 'Abd Allāh, *Tārīj al-dawlat ayn al-muwahḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*. Edición de Muḥammad Māḍūr. Túnez, 1966.
- -----, *Tamyīz al-Ṭayyib min al-Jabīṭ*. Taḥqīq Al-Saybanī. El Cairo, 1963.
- AMARI, Michele, *Biblioteca arabo-Sicula ossia Raccolta di testi arabici che Toccato la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia*. Lipsia: Presso F. A. Brokhaus, 1875.

- -----, *Storia dei Musulmani di Sicilia* en *Biblioteca arabo-Sicula* 1858,
- -----, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 1^aéd (Florence, 1856-1868), 3 toms en 5 vols. Catania, R. Prampolini, 1933-1939.
- ANAWATI, Georges, et GARDET, Louis., *Mystique musulmane, aspects et tendances*. Vrin, Paris, 1961.
- ANDRÉ, Miguel, *L'Islam et sa civilisation*. Armand Colin, 7^e édition, Paris 2003.
- ARISTÓTELES, L'Organon (Catégories). Edition critique de J. TRICOT, Paris 1977.
- *Aristū [Manṭiq Aristū]*. Edición de 'A. Badawī (*la lógica de Aristóteles*). Al-Qāhira: Al-Kutub al-Miṣriyya. 1948-1952.
- ARNALDEZ, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Vrin 1956.
- ARSALĀN, Šakīb, *Al-Ḥulal al-Sundusiyya fī al-Ajbār wa-l-Ātār. Publicación Muḥammad al-Ḥebābī, Fes* 1939.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia*, 1^a Edición, Madrid, 1919; 4^a Edición 1984.
- -----, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1940.
- -----, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 1931.
- AVICENA, Abū 'Ali al-Ḥusayn, *Al-Nayāt fī al-Manṭiq wa-l-ilāhiyyāt. Al-Qāhira* 1331 h/ 1913; 2^a Edición, 1938.
- BADAWĪ 'Abd Al-Raḥmān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2^e édition, Paris 1987.
- -----, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: Vrin, 1968.

- BASTIDE, Roger, *Les problèmes de la vie mystique*, Collection Armand Colin, Paris, 1931.
- BERRAONDO, Juan. *El Estoicismo*, 1ª Edición, Barcelona 1992.
- CORBIN, Henri, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN Arabi*, Paris, 1958.
- -----, [Préface de] "Questions siciliennes", editado por Serefetin Yeltekeya. Imp. Catholique. Estambul, 1941.
- -----, *Histoire de la philosophie islamique*. Traduit du français par N. Mrowa et H. Kobeissi. Beirut 1966.
- -----, *Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân : Alchimie et Archétypes*. Ed. Eranos-Jarbuch, XVIII, Zurich 1950.
- CRUZ HENÁNDEZ, Miguel, *Historia de la filosofía española: filosofía Hispano-Musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957.
- -----, *Francisco Brentano*, Ediciones Universidad Salamanca 2000.
- -----, *La Filosofía árabe*. Madrid 1963.
- DE LACY, O'leary, *How Greek Science passed to the Arabs*. Chicago (s. a); *'Ulūm al-Yūnān wa subul istiqālihā, ilā al-'Arab*, [Traducción del Inglés al árabe por Wahīb Kāmil] El Cairo, 1962.
- DOMINIQUE, URVOY. *El Mundo de los Ulemas Andalusíes del siglo V/XI Al VII/XIII: estudio sociológico; traducción Francisco Panel Ediciones Pegaso*. Madrid, 1983.
- DOZY, R. *Recherches sur L'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, " 3e. Éd. Leyde-Paris, 1881.
- DŪ AL-RUMMA, Gayalān, *Dīwān Dī al-Rumma*. Comentario de 'Abd al-Raḥmān Miṣṭāwī, Beirut 2006.
- -----, *Dīwān*. Edición de Carille Henri Hayes McCartney, Cambridge 1919.
- -----, *Dīwān*. Edición Ṣādir, Beirut, 1945.

- DUNCAN BLACK MACDONALD. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. (Capítulo V: Islam in the West). Nueva York, 1903.
- ERNEST RENAN, Joseph. *Averroes y el averroísmo*, Hiperion, Madrid, 1992.
- FARMER, Henri George. *A history of Arabia Music to the XIII*. London, 1929.
- GARCÍA ANTÓN, J., *Historia de la Región Murciana*, t. III, Barcelona. Mediterráneo, 1980.
- GARDEL, L., et G. C. ANAWATI, G.C., *Introduction à la théologie musulmane*. Vrin, 1948.
- GILBERT FENECH, S., *Arabismo, dans Diccionario Historia de España*, Madrid, 1952.
- GOLDZIHHER, Ignác. *Etudes sur la tradition islamique*; extraites du Tome II des Muhammedanische Studien, traduites par Léon Bercher. Paris, 1984.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel. *Historia de la literatura Árábigo-Española*, Labor, Barcelona 1928; 2ª Edición, Labor, Barcelona 1945.
- -----, *El Islam y Occidente*, Madrid, 1931.
- -----, Antonio., *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan Madrid, 1930.
- GUENON, René, *Aperçue sur l'initiation*. Editions traditionnelles. Paris 2004.
- ḤILMĪ, Mustafá Maḥmūd, *Al-Ḥayāt al-Rūḥiya fī al-Islām*. El Cairo, 1945.
- HOLMYARD, Eric John. *The Arabic Works of Jabir ibn Hayyān*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. Paris, 1928.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio, *"Historia política del imperio almohade,"* Tetuán, 1956.
- -----, *Historia política del imperio almohade*. Tetuán, 1956.
- IBN 'ABD AL-ZĀHIR, Muḥyī al-Dīn, *Al-Rawḍ al-Zāhir fī Ṣirāṭ al-Maliki al-Zāhir*, Edición de Abd al-Azīz al-Juwayṭir 1976.
- IBN 'ARABĪ, Muḥyī al-Dīn, *Tarḡumān al-Aṣwāq*. Dar Ṣādir, Beirut, 1961.

- IBN 'AÿĪBA, Aḥmad. *Al-laṭā 'if al-īmaniyya al-malakūtiyya*. Edición de 'Aṣim kiyālī. Arabia saudí, 2006.
- IBN ABĪ RABĪ'A, Labīd, *Dīwān*. Edición Iḥsān 'Abbās, Kuwait, 1962.
- -----, *Dīwān*, comentario y Edición de Muhammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. 2 Edición. El Cairo, 1960.
- IBN ABĪ SALMĀ, Zuhayr, *Sinā'at al-'alam al-Santamarī*. 2 Edición, Edición de Fajr al-Dīn Qahāwa. Alepo, 1973.
- IBN AL-FĀRID, 'Umar. *Dīwān*. El Cairo, 1963.
- -----, 'Umar. *Poema del camino espiritual*. [Traducción y estudio preliminar de Carlos Varona Narvió]. Madrid: Hiperion, 1989.
- IBN AL-JATĪB, Lisān al-Dīn. *Al-Iḥāṭa fī Ajbāri Garnāṭa*, 1ª Edición de M. 'A.'Inān, El Cairo 1977.
- -----, *Rawḍat al-Ta'rīf bil ḥubbi al-Šarīf*. Edición de Muḥammad al-Kattānī. Casablanca, 1970.
- IBN AL-QUNFUD, Abū al-'Abbās. *Al-Fārisiyya, fī Mabādi`al-Dawla al-Ḥaṣṣiyya*. Edición de Muḥammad al-Šadlī al-Nīfār y 'Abd-al-Ma'īd, al-Turkī. [Túnez] Al-Dār al-Tūnusiyya li al-Našr. 1968.
- -----, *Unsu al-fākir wa 'izz al-ḥaqīr*, ed. cri, de M. al-Fāsī Al-Ribāṭ: Universidad Muḥammad V. 1958.
- IBN AL-ŶAWZĪ, Sibṭ. *Mirāt al-Zamān fī Tārīj al-A'yān*. Edición Ḥaydar Abbād, India, 1956.
- -----, *Mirāt al-zamān fī Tārīj al-A'yān*. Estudio y comentario de Musfir Sālīm al-Gāmidī, Arabia Saudí, 1987.
- IBN BĀŶA, *Risālat al-Ittiṣāl*, edición Mā'īd Fahrī, Beirut, 1968.
- -----, *Šarḥ al-Samā' al-Tabī'ī*, edición de Ma'an Ziyāda, Beirut, 1978.
- IBN ḤAZM, Abū Muḥammad 'Alī. *Ŷamharat ansāb al-'Arab*. Edición de Lévi-Provençal. El Cairo, 1948.

- IBN JALDŪN, 'Abd al-Raḥmān, *Šifa' al-Sā'il li Tahdīb al-masā'il*. Ed., Muḥammad Muṭī' al-Ḥāfiẓ. Dimašq, 1996.
- -----, *Šifa' al-Sā'il li Tahdīb al-masā'il*. Ed., al-Ṭanẓī. Estambul, 1958.
- -----, *Les prolégomènes*. [Traduction de. De Slane]. Impri. Orient. t. III. Paris, 1934.
- IBN KAṬĪR, Ismā'īl. *Al-Bidāya wa al-Nihāya*. Beirut, 1966.
- IBN KAṬĪR, Ismā'īl. *Al-Bidāya wa al-Nihāya*. Edición de 'Abdellāh Ibn 'Abdel Muḥsin al-Turkī. Dār Haṡar, al-Qāhira, 1947.
- IBN SAB'ĪN 'Abd al-Ḥaqq, *Risāla al-'Ahd*, Edición A. Badawī. El Cairo, 1965.
- -----, *Risāla al-Nūriya*. Edición A. Badawī. El Cairo, 1965.
- -----, *Al-Kalām 'alā al-Masā'il Aṣ-Šiqilliya Edición de Serefetin Yeltekeya*, al-Maṭba'a al-Kāṭūlikiya. Beirut, 1941.
- -----, *Al-Risāla al-faqīriyya*, Edición A. Badawī, El Cairo 1957.
- -----, *Maẓmū' Rasā'il*. Edición de 'Abd al-Raḥmān Badawī. Al-Qāhira, 1965.
- -----, *Šarḥ Risālat al'Ahd*, Edición de. A. Badawī. Al-Qāhira, 1965.
- IBN SĪNĀ, Al-Ḥusayn. *Kitāb ilā al-Mu'taṣim bi l-llāhi fī l-Falsafat al-'Ūlā*. Edición de Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Al-Qāhira, 1948.
- -----, *al-Šifā' 1. al-Manṭiq. al-Madjal*. [Prefacio de Ṭāha Ḥusayn Bāšā], edición de A. F. al-Ahwānī y Ibrāhīm Maḍkūr. El Cairo 1952.
- IBN TAGRĪ BIRDĪ. *Al-Dalīl al-šāfi' 'alā al-minhal al-šāfi'*. Edición de Fahīm Muḥammad Šaltūt. Meca 1979.
- -----, *Al-Manhal al-šāfi' wa-l-mustawfī ba'd al-wāfi'*. Ed. cri de M. Amīn. El Cairo 1984.
- -----, *Al-Nuẓūm al-zāhira, fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Presentación y Comentario de Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1ª Edición 1992.
- IBN TAYMIYA, Aḥmad, *Kitāb al-nubuẓāt*. Edición de 'Abdelazīz ben Šālih Toyān, Al-Medina, Arabia saudí 2000.

- -----, *Kitāb al-nubuwāt*. Edición de Muḥammad Agā. Al-Qāhira 1346 H.
- -----, *Naqḍ al-Manṭiq*. Edición de Muḥammad al-Faqīh'. al-Qāhira, 1951. p. 68.
- -----, *Šarḥ ḥadīṭ al-Nuzūl*. Amritsar (India), 1956, p. 98.
- -----, *Al-rad 'alā al-mantiqiyyīn*. Edición de Aybak Rūd. Pakistán, 1976.
- -----, *Naqḍ al-Manṭiq*. Edición de Muḥammad b. Abderrazzāq y Sulaymān al-Sāmī. El Cairo 1951.
- IJWĀN AL-SAFĀ', *Rasā'il*, Beirut, 1957.
- KARAM, Ne'matallah., *Metaphysicas compendium*, Roma, 1926, [Traduction au français por P. Vattier, sous le titre de *la logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne*]. Paris, 1958.
- KARAM, Yūsuf. *Tārīj al-falsafa al-Yūnāniya*. 2^a Edición, Beirut 2010.
- KUNITZSCH, PAUL. *The Arabs and the stars: texts and traditions on the fixed stars, and their influence in Medieval Europe*. Northampton 1989.
- LAOUST, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki. Al- Dīn ibn Ahmad Ibn Taymiya*, Institut d'Archéologique Orientale, Recherches d'Archéologie de philologie et d'Histoire, publiées sous la direction de M. Pierre Jouguet.-Tome X, El Cairo., 1939.
- -----, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*, Collection d'histoires des religions. Bibliothèque Historique. Payot, Paris. 1965.
- MADKŪR, Muḥammad Ibrāhīm, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions et ses applications*. Paris, éd. J.Vrin, 1969.
- MADKŪR, Muḥammad Ibrāhīm., *Fī al-Falsafa al-Islāmiyya: Manḥay wa-Taṭbīquhu*, 2^a Edición. Al-Qāhira, 1968.

- MARCOLONGO, Bianca. *Documenti per el storia di Sicilia del alla del service*. Edición. Adrea Borruso, Rosa D'Angelo, y Rosa Scaglione Guccione. Societa Siciliana por la Storia Patria, 1991.
- MARCOS DE PINOTTI, Graciela Elena; SANTA CRUZ, María Isabel; DI CAMILLO, Silvana Gabriela: *Diálogo con los griegos: Estudio sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, 1ª Ed., Buenos Aires, 2004.
- MARQUET, Yves, *La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jabir ibn Hayyan et les Ihwan al-Safa*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1988.
- MATTON, Sylvain, *La Magie arabe traditionnelle*, Paris 1977.
- MENENDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos*. Madrid, 1957.
- MOLINA LOPÉZ, Emilio. *Historia de la Región de Murcia*. Tomo III. Murcia, 1980.
- MONTGOMERY, Watt. *Philosophy and Theology under the Almohads. Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*. Maestre 1964.
- MU'NIS, Ḥusayn. *Fa'ýr al- Andalus: Dirāsāt fī Tārīj al-Andalus mina al-Faṭḥ al-Islāmī ilā Qiyām al-Dawla al-Umawiyya*. Dār al-Manāhil. Beirut 2002.
- NALLINO, Carlos Alfonso, *'Ilm al-Falak: Tārījuhu 'inda al-'Arab fī al-Qurūn al-Wuṣṭā*. Frankfurt, 1999.
- NICOLAS, A. L. M, *Seyed Ali Mohammed, dit le Bāb*. Paris, 1905.
- PROVENCAL, Lévi., *"Espagne musulmane au X siècle. España musulmana*. (Barcelona, 1932); *La civilización árabe en Expugne*. (Le Caire: Ins. Fr. 'Arch., 1938).
- RIBERA, Julián, *Historia de la música árabe y su influencia en la española*, Manuel Hispanis, (Madrid, 1973).
- RODRIGUEZ MARTIN, Sevilla, *Antología de los primeros estoicos griegos*. Ediciones Akal, S. A, Madrid, 1991.
- ROGER DE BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931.

- ŠĀKIR Muḥammad, *Al-Idāḥ li matni Isāgūyī fī al-Manṭiq*, 2^a Edición, Al-Qāhira, 1926.
- ŠARAF, Muḥammad Yāsir, *Al-Waḥdat al-muṭlaqa 'inda Ibn Sab'in*. Edición del Ministerio de información. Bagdad, 1981.
- SARTON, George. *Introduction to the history of science*. London, 1962.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Las Dimensiones místicas del Islam*. [Traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega]. Editorial Trotta. Madrid 2002.
- SPALLINO, Patricia. *Le questioni Siciliane: Federico II e l'universo filosofico*. Presentazione di Bakri Alldin. Oficina di Studi Medievali. Palermo 2002.
- TAFTAZ ĀNĪ, Abū al-Wafā 'al-Gunaymī. *Falsafat al-Taṣawwuf 'inda Ibn Sab'in*, Al-Qāhira, 1964.
- ṬĀŠ KUBRĪ ZĀDA, Aḥmad. *Miftāḥ al-Sa'āda wa Miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍū 'āt al-'ulum*. Beirut 1985.
- -----, Ahmad, *kitāb Miftāḥ al-Sa'āda, wa Miṣbāḥ al-Siyāda*, Al-Qāhira, 1968.
- TORRES FONTES, Juan, *Murcia castellana, historia de la región de Murcia*, v. III, Edición Mediterráneo, Murcia 1981, en colaboración con A. L. Molina Molina.
- -----, Juan. *Incorporación de Murcia a la Corona de Castilla*, Acad. Alfonso X. Murcia 1973.
- URVOY, Dominique. *Le Monde des Ulémas andalous du Ve-XIe au VIIe -XIIIe s*, Etude sociologique. Genève, Droz, 1978.
- WENSINCK, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Les Six Livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Ahmad b. Hanbal, 8 vols, Leiden, E.J. Brill, 1936-1988.
- YAHYĀ, 'Osman, *Histoire et classification de l'œuvre Ibn Arabi*, Damasco, 1964.

- ZARRŪQ, Aḥmad, *ʿUddat al-Murīd al-Ṣādiq*. Ed., cri de al-Ṣādiq al-Garāyni, Dār Ibn Ḥazm, 1996.
- -----, *Qawā'id al-Taṣawwuf*. El Cairo, 1310 H., al-Maṭba'a al-'Ilmiyya, p. 21.
- AL-ŠUŠTARĪ, Abū al-Ḥasan, *Dīwān*, Edición de 'A. S. al-Naššār. Alejandría, 1960.

4. Diccionarios y Enciclopedias

- 'AWA, 'Adel. *L'esprit critique des "Frères de la Pureté": encyclopédistes arabes du IV / X siècle*, Beirut 1948.
- AL-'ASKALĀNĪ, Ibn Ḥaṣṣar, *Lisān al-Mizān*. Edición de 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda, s, l, 2002.
- AL-BUSTĀNĪ, Fu'ād 'Ifrām, *Munẓid al-Ṭullāb*. Dār al-Mašriq. Beirut. 2001.
- AL-FĪRŪZABĀDĪ, Muhammad Ibn Ya'qūb al-Širāzī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Al-Qāhira, Matba'at al-Amira, s.d.
- AL-ḤAMAWĪ, Yāqūt, *Mu'ẓam al-buldān*. Edición de F. A. Al-Gundī. Beirut, 1990.
- AL-ṬABARĀNĪ, AḤMAD, *Al-Mu'ẓam al-Awsaṭ*, Edicion de Ṭāriq ben 'Awaḍ y Muḥsin al-Ḥusaynī. Dār al-Ḥaramayn, Meca 1995.
- AL-TAHĀNAWĪ, Muḥammad 'Ali, *Kaššāf Iṣtilāḥāt al-funūn*, Edición de 'Ali Daḥrūy, [Traducción de George Zinati], 1ª Edición, Líbano 1996.
- AL-ṬUNẒĪ, Muḥammad. *Al-Mu'ẓam al-Dahabī*. Dār al-'Ilm, Beirut 1992.
- BARBIER DE MEYANRD, Charles Adrien. *Dictionnaire géographique, histoire et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Edition: Réimpr. Paris MDCCCLXI (1970).
- *Diccionario de Filosofía*, Biblioteca de Consulta Larousse, Barcelona 2003.
- *Diccionario de filosofía*, Edición especial para RBA. Promociones Editoriales, S. L. 2003.

- *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, vigésima primera Edición. t. I. Madrid 1992.
- *Diccionario Enciclopédico*, t. XXV. Espasa Calpe. S. A. Madrid 1992.
- *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo - Americana*, Espasa Calpe. S. A. Madrid, 1928.
- *Encyclopédie de l'Islam, 'Sumanāt'*. Edición 1934; t. IV 1998, Paris-Leyde.
- *Encyclopédie de l'Islam*. Tome I, Leiden, Brill 1960.
- *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed. t. VI, Leiden, 1987.
- KUNITZSCH, PAUL, "*AL-Manāzil*". *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed. v. VI, Leiden, 1987.
- MARTÍN, Alonso, *Enciclopedia del idioma*. Edición Aguilar, Madrid. 1958.

5. Artículos

- AMARI, Michele, "*Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*", *Journal Asiatique*, V série, Paris 1853, pp. [240-274].
- ASÍN PALACIOS, Miguel, "*El místico Abu-l Abbas Ibn al-'Ārif de Almería y su Maḥāsīn Al-Ma'yālis*", *Boletín de la Universidad de Madrid*, Madrid 1931, t. III, pp. [441-458].
- BADAŴĪ, 'Abd Al-Raḥmān, "*Autobiografía de Ibn Arabi*", *Al-Andalus*, vol. XX, 1955, pp. [107-128].
- BADAŴĪ, 'Abd al-Raḥmān, "*Autobiografía de Ibn Arabi*", *Al-Andalus*, vol. XX, 1955, [pp. 107-128].
- CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío. «Federico II de Sicilia e Ibn Sab'īn de Murcia, las Cuestiones sicilianas» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1955.
- -----, «Federico II de Sicilia e Ibn Sab'īn de Murcia». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1954, an. III, pp. 31-64.

- COLIN, Georges Séraphin. “De l’origine Grecque des ‘Chiffres de Fès’ et de nos ‘Chiffres Arabes’”, Art. Ext du *Journal Asiatique*. Paris, Avril-Juin, 1933. Recueil trimestriel de mémoire et de notices relatifs aux études orientales, p.75
- CORBIN, Henri. [Préface de] “Questions siciliennes”, editado por Serefetin Yeltekeya. Imp. Catholique. Estambul, 1941.
- GABRIELI, Francisco, «*Frederico II e la cultura musulmana*», Rivista Storica Italiana, 64, 1952, pp. 5-18 en la Rev. Arabice, V, 1958, [pp. 113-144].
- GIBERT FENECH, Soledad. «Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, qāḍī, historiador y poeta», en *Al-Andalus*, XXVIII (1963), [pp. 381- 424].
- GILSON Étienne. «Les sources Gréco-Arabs de l’augustinisme avicennisant», Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 4^a année (1929), pp. 19-22, Paris. Vrin 1929.
- GOLDZIEHER, Ignác, «Los Árabes españoles y el Islam», Actes du Congrès de Cordoue de 1964.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio. «El reinado del Califa almohade al-Rašīd, hijo del Ma’mūn». Hespéris; Archives berbères et bulletin de l’institut des hautes études-marocaines, XLI. Paris, 1954. [pp. 1-37].
- IBN SAB’ĪN ‘Abd al-Ḥaqq. «‘Ahd Ibn Sab’īn li-Talāmīḍiḥi» Edición de ‘A. Badawī. R. I. E. E: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. I. V, Madrid 1957. [pp. 4-79]
- -----, «Kitāb al-Iḥāṭa» Edición de ‘Abdurrahmān Badawī en RIEEI: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. VI, Madrid, 1958[pp. 444-477]
- -----, «Al-Risāla al-Nūriyya» Edición de ‘A. Badawī. R. I. E. E. I. IV, Madrid, 1956 [pp., 82-112]
- JOAQUÍN LOMBA, «El pensamiento islámico occidental», en *Filosofías No Occidentales*, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIS. España 1999, pp. 235-280.

- LATOR, Esteban. "Ibn Sab'īn de Murcia y su budd al-'Ārif". *Al-Andalus*, Vol. IX, Madrid, 1944, fasc. 2.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "Appunti e quesiti di storia letteraria araba" (apud *Revista degli studi orientali*, XIV (1933). [pp. 249-283]
- LORY, Pierre., "Al-sīmyā': la ciencia de las letras y esoterismo morisco", Conferencia publicada en *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalén* n° 11., 1985.
- MASSIGNON, Louis. "Recherche sur Shushtari poète andalou enterre à Damiette" en *Opéra Minora*. Beyrouth, 1963. [pp. 406-429]
- -----, "Ibn Sab'īn et la «conspiration Hallagienne» en Andalousie, et en Orient au XIII^e Siècle" Paris, [pp. 661-681].
- -----, "Interférences philosophiques dans la mystique hallâgienne" en "Mélanges (Joseph) Maréchal", Bruxelles, 1950, t. II, p. 263 y p. 270.
- -----, "Inventaire de la littérature hermétique arabe", en *Opéra Minora*. Beirut, 1943. [pp. 650-666].
- -----, "Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane". - In: *Mémorial Henri Basset*. Paris. 1928; II (=Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. 18): 123-130. Note: Republished in Massignon, *Opera minora* II (1963)
- -----, "Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam" Paris, Librairie Paul Geuthner, 1929. VII, pp. 123-134.
- -----, "Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la philosophie musulmane", *Opera Minora*.
- MEHREN, August Ferdinand, "Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'īn Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen". Publicado en *Journal Asiatique*. VII^a série, Paris 1879, [pp. 341-454].
- -----, «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'īn Abdul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen», 1999 pp. : [37-150]. Réimpr. de: *Journal asiatique* : (Paris) 7^{ème} série 14. 1879 [pp. 341-454]

- PROVENCAL, Lévi., "*Espagne musulmane au X siècle. España musulmana.* (Barcelona, 1932); *La civilización árabe en Expugne.* (Le Caire: Ins. Fr. 'Arch., 1938).
- R. ROMERO, S.V. "Michele Amari", in: *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto per L'Enciclopedia Italiana, t. II, Roma 1960.
- RIBERA, Julián, "*Historia de la música árabe y su influencia en la española,*" Manuel Hispanis, Madrid, 1973.
- SÁNCHEZ PÉREZ, Jose Antonio, "Sobre las cifras Rumies" *Al-Andalus.* v, III, Madrid 1935, [pp. 104-106].
- ŠARAF, Muḥammad Yāsir, "La letra de Ibn Sab'īn". *Revista Siriana.* Al-Turāṭ al-'Arabī Damasco, 1983, 3º año número 10 [pp. 167-176].
- SCHREINER, Martin, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām", art, in *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesells, chaft* 52 Leipzig (1898), [pp. 513-563].
- TORRES FONTES, Juan: «El reino musulman de Murcia en el siglo XIII», *Anales de la Universidad de Murcia. Fac de Fil y Letras* (Murcia, 1.951-52), [pp. 260-274].
- URVOY, Dominique. «Les thèmes Chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée ». En *Studia Islámica*, 1976 t. XLIV, [pp. 99-119].

